

INTRODUÇÃO AO PENSAR

Arcângelo R. Buzzi

VOZES





Sumário

1972, Editora Vozes Ltda. Rua Frei Luís, 100 25600 Petrópolis, RJ Brasil
junho 72 julho 73 abril 74 outubro 74 junho 75 maio 76 agosto 78 junho 79 dezembro 80
fevereiro 82 fevereiro 83

1ª edição: 2ª edição: 8ª edição: 4ª edição: 5ª edição: (>" edição: 7ª edição: 8ª edição: 9ª
edição: 10ª edição: 11ª edição:

Diagramação: Valdêcir Mello

Prefácio, 7 I. O SER, 13

Capítulo I. A ontologia, 19

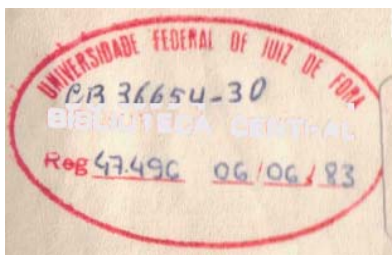
1. O problema do ser, 21
2. A compreensão do ser, 28

Capítulo II. A metafísica, 38

1. A formalização histórica da metafísica, 40
2. Da metafísica à lógica, 55
3. Da lógica à fenomenologia, 58

Capítulo III. A antropologia, 63

1. O homem está no pensamento, na vontade-de-poder e na liberdade, 64
2. O homem está no corpo, 68
3. O homem está no-mundo e com-o-mundo 72
4. O homem está na história, 76



BIBLIOTECA CENTRAL.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

0020000017033

R203i54 47 4 96

II. O CONHECIMENTO, 83

Capítulo I. O mito, 91

Capítulo II. O senso comum, 101

Capítulo III. A ciência, 109

1. As ciências formais, 121
2. As ciências da natureza, 122

3. As ciências hermenêuticas, 125

Capítulo IV. A técnica, 129 Capítulo V. A filosofia, 141

Capítulo VI. As origens da filosofia,, 156)

1. A curiosidade, 159 /
2. A admiração, 159 ' ,
8. A angústia, 165

Prefácio

Capítulo VII. O estudo da filosofia, 170

1. O empenho de esclarecimento, 178
2. A meditação, 175
3. O diálogo, 176
4. As aulas e os seminários, 177
5. A solidão, 178
6. A leitura, 180

-^Capítulo VIII. A *té*, 192 III. A LINGUAGEM, 205

Capítulo I. A linguagem é retrato da realidade, 209 Capítulo II. A linguagem é tessitura da convivência, 217

Conclusão, 227

< i

«Conquistamos o sentido da palavra 'pensar'⁹ quando nós mesmos pensamos. Para que um tal ensaio aconteça, devemos estar preparados a aprender a pensar» (Heidegger, M. «Que veut dire penser?», em *Essais et Conférences*. Paris 1958, p. 151).

«Para muitos pensar é uma tarefa fastidiosa. Para mim, nos meus dias felizes, uma festa e uma orgia» (Nietzsche, F.).

Introdução ao Pensar é o título do livro que o leitor tem em mãos.

Quem quer pensar deve aprender.

Só o homem aprende a pensar. E aprende porque está no pensamento. Por sentir-se na proeza do pensamento, ele mesmo se define *animal que pensa*.

Qual o interesse do pensamento? É

aprender a pensar!

Para tanto precisa fazer exercícios e lutar muito para merecer sua destinação de pensar. Isso o leva a frequentar a realidade. Aqui o pensamento aprende a pensar. Fora dessa escola não há aprendizagem.

À medida que aprende a pensar, o pensamento se torna conhecimento e se faz linguagem da realidade. Isso o deixa maravilhado.

O conhecimento e a linguagem são as luzes e os sons da realidade. A variação das luzes do conhecimento e a escala de sons da linguagem mostram o pensamento aprendendo a pensar o real.

A semente que germina produz ramos, folhas, flores e frutos. O pensamento que pensa, produz conhecimentos e falas diversas. Produz conhecimento e fala que calcula, imagina e confia. E produz a filosofia.

O pensamento que filosofa ensaia uma aprendizagem de pensar. Pensar é filosofar! Filosofar não é adejar, mas fazer do pensamento raio de luz que vá à raiz do mundo e mostre nesta proximidade o •nigpnático que ainda não se aprendeu a pensar.

v

"Não se deve querer arrebatrar ao mundo seu caráter inquietante e enigmático" (Nietzsche, F. *Vontade de Poder*, n. 597).

O filósofo *suspeita* outra realidade, escondida no mundo em que vivemos.

"A natureza gosta de se esconder" (Hcráclito). "Todo homem que for dotado de espírito filosófico há de ter o pressentimento de que, atrás da realidade em que existimos e vivemos, se esconde outra muito diferente e que, por consequência, a primeira não passa de uma aparição da segunda" (Nietzsche, F. *Origem, da Tragédia*. Lisboa 1972, p. 37).

Para descobrir a outra realidade que o mundo esconde, 6 preciso cavar muita terra como quem busca ouro. A filosofia requer uma longa aprendizagem.

"A filosofia não é uma doutrina, mas uma atividade" (Wittgenstein, E. *Tractatus loico-phüosophicus*, 4.112).

O termo "filosofia" deriva do grego. Se conseguíssemos pronunciar e ouvir a palavra *philosophia* como os gregos antigos por sua aprendizagem a conheceram, não seria preciso explicá-la, pois a língua grega, por se ter formado a partir da experiência originária das palavras, tem o privilégio de expressar seu sentido no ato de pronunciá-las. Nós hoje ouvimos primeiro a explicação etimológica da palavra *philosophia* e com dificuldade transpomos o simples ouvir ou ver a palavra em busca daquele sentido primeiro investigado e apreendido pelos antigos gregos.

Foi *Heráclito de Éfeso* quem presumivelmente criou o termo "filósofo". Em grego, *philosophon* se compõe de *phüos* que significa amigo, e *sophon*, que significa o todo (*hen panta*). Filósofo, portanto, é o amigo do todo.

Onde está o todo com quem o filósofo mantém laços de amizade?

O todo está no próprio pensamento que pensa! Quando pensa, o pensamento se torna "luz" do real. Podemos traduzir o termo *sophon* como "o pensamento pensando o real". Ou ainda: *sophon* é o real luzindo no pensamento.

Quando o pensamento aprende a apreciar o múltiplo real, quando sabe vê-lo ou lê-lo em sua "transparência", possui o *sophon*. Esta aprendizagem ou sabedoria se parece com o clarear do dia que acorda a noite para a luz da madrugada. A luz da manhã é o pensamento; a realidade, a noite de seu entusiasmo.

A filosofia não existe desligada da vida. Antes o contrário. Como a luz possibilita aos olhos ver e andar entre as coisas com desembaraço e sem tropeços, assim a filosofia, qual raio de luz, agracia o sentido secreto da realidade. Filosofar demanda empenho diligente por merecer a iluminação íntima do pensamento, cuja significação é apreender cada coisa no relâmpago de seu estranho aparecimento.

}

A filosofia, por conseguinte, estabelece uma aprendizagem de *í* saber em proveito do homem. Platão diz que de nada serviria possuir \

a capacidade de transformar as pedras em ouro a quem não soubesse valer-se do ouro; de nada serviria uma ciência que tornasse imortal a quem não soubesse servir-se da imortalidade. Eequer-se, portanto, uma ciência em que coincidam pensar e ser, e esta ciência é a filosofia. No limite dessa coincidência ideal, a filosofia equivale à sabedoria (cf. *Eutidemo*, 288d-290d).

"E eu sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança nesta vida" (Descartes, R. *Discurso do Método*, Parte I).

"O saber que é absorvido em desmedida e sem fome, e até contra a necessidade, já não atua mais como motivo transformador" (Nietzsche, F. *Considerações Extemporâneas*, II, § 4).

A "ciência" filosofia atesta o interesse do pensamento em aprender a pensar. Em contraposição às demais ciências, Hegel reservava à filosofia o privilégio de ser "a consideração pensante dos objetos" (*Ene*. § 2).

Pensar, na significação etimológica do termo, quer dizer *sopesar*, pôr na balança para avaliar o peso de alguma coisa. O pensamento quando faz filosofia usa ao máximo seus recursos para aprender a avaliar: quer tornar-se "avaliador justo". Ao filosofar, o gosto dessa aprendizagem move o pensamento. Sua própria necessidade o torna "justo avaliador". Por essa *razão*, sem imposição externa, o pensamento se submete à aprendizagem de pensar. Nesta ele busca captar a cor, o som e o sabor da realidade: procura tornar-se conhecimento e linguagem.

Há uma definição de "propriedade" do escritor Saint-Exupéry, que exprime a aprendizagem do pensamento para tornar-se conhecimento e linguagem, sabor e transparência da realidade:

"Vem alguém à minha propriedade e fala: 'Aqui é muito pobre. Só tem algumas pedras, algumas árvores e algumas cabras'. Ele não viu a minha propriedade. Aquilo era só o território. O principal estava invisível. O que faz minha propriedade é aquilo que não se vê e que liga as pedras, as árvores e as cabras e me liga a tudo".

O texto convida a aprender a pensar. E mostra que essa aprendizagem de bem sopesar a realidade produz o conhecimento, que representa o compromisso solidário e a co-pertença do homem com as ciências. O conhecimento das "coisas" é obra dos que pensam, querem e sentem.

Nessa experiência, a filosofia se avizinha da poesia. Tanto uma como a outra são linguagem do pensamento que conhece o inefável fio da coisa.

"No poetar do poeta, como no pensar do filósofo, de tal sorte se instaura um mundo, que qualquer coisa, seja uma árvore, uma montanha, uma casa, o chilrear de um pássaro, perde toda monotonia e vulgaridade" (Heidegger, *M. Introdução à Metafísica*. Rio 1969, p. 55).

Por estar na imediatez do inefável, o homem se faz aprendiz. Deve aprender a medida do inefável. Pode esquivar-se. E nisso corre risco de existência. Seu existir nunca é feito, mas significa algo por fazer. A linguagem dessa condição humana de dever aprender a construir a própria existência é a filosofia. Por isso se diz que, quando o homem decide ser, sua existência é filosofia. Neste caso viver equivale a filosofar.

"Na medida em que o homem existe, acontece de certa maneira a filosofia" (Platão, *Fedro*, 279a).

Temos em mira mostrar que filosofia significa aprendizagem. E aprendizagem no sentido mais nobre e sublime. Aprendizagem do pensamento que luta por tornar-se "luz" ou "espírito" da realidade.

Mas não termina aí a filosofia. Para que o espírito ou a luz da realidade não se percam, o próprio pensamento busca a linguagem. Esta é "casa" de memória do espírito da realidade. Sob seu teto, no interior claro-escuro das palavras que a compõem, habita o homem. Aí mora ele junto a si, aos outros e às coisas. A linguagem representa a plenitude do aprendizado dessa convivência.

Precisamos, pois, falar desses três momentos que constituem a filosofia: *do ser, do conhecimento e da linguagem*.

Com isso não se pretende zonear a filosofia em três áreas. A filosofia é aprendizagem de pensar. Quem aprende é o pensamento. E quanto mais aprende a pensar, mas se torna conhecimento e se faz linguagem do ser.

/ . O SER

«Mostrar uma vez vale mais que dizer cem vezes» (provérbio chinês). «A filosofia é forçada a dizer, mas em compensação ela mostra» (Heidegger, *M.*).

«Viver sem filosofar é como ter os olhos fechados sem jamais fazer um esforço por abri-los; e o prazer de ver todas as coisas que nossa vista descobre não é comparável à satisfação que dá o conhecimento daquelas que se encontram pela filosofia; e seu estudo é mais necessário para regular nossos costumes e nos conduzir na vida que o uso de nossos olhos para guiar nossos passos» (Descartes, *R. Carta-Prefácio aos Princípios*,).

Foi *Parmênides de Eléia*, pensador da Grécia antiga, quem por primeiro mostrou, num discurso incomparável, que a necessidade do pensamento é aprender a pensar. Quanto mais aprende a pensar, mais se torna linguagem que fala e conhecimento que deixa transparecer *o ser*. E de tal modo que *pensar é ser*.

Para realizar esse destino de pensar, conhecer e falar, o pensamento investiga. Ele está, sempre e por toda parte, na *questão do ser*. Questão significa busca, procura, investigação.

A causa que move o pensamento a questionar está na própria necessidade que ele sente de promover seu encontro com a realidade. Por isso busca o ser como o sol ao universo, o garimpeiro ao ouro.

"Que seria a tua felicidade, ó grande astro, se não tivesses aqueles que iluminas!" (Nietzsche, F. Prol. n. 1, em *Zaratustra*).

O sol, ao aprender a buscar o universo, se torna astro luminoso; o pensamento, ao aprender a buscar, se torna conhecimento e linguagem.

A filosofia mostra as viagens às quais o pensamento se lança para aprender o conhecimento e a linguagem de convívio com a realidade.

Por estar na aprendizagem de conhecimento e linguagem da realidade, o pensamento se revela ativo, numa atividade prática e teórica.

Na filosofia aparece mais a atividade teórica do pensamento. E aparece mais não por ser a mais importante, mas por ser mais problemática que a atividade prática.

< i

A atividade teórica do pensamento torna-se problemática porque se inquieta com questões referentes à identidade de sua prática: questões difíceis por perscrutarem o mais difícil. O pensamento que filosofa luta na arena da prática, intensificando aí a busca do conhecimento. A filosofia é a linguagem dessa luta gigante.

A poesia "A alegria dos peixes", de Chuang-Tzu, acena para esse destino singular da atividade teórica do pensamento que luta por expressar a prática de constituição da *existência humana*, da linguagem de convívio com a "realidade", a prática que faz o conhecimento.

"Chuang-Tzu e Hui-Tzu
Atravessavam o rio Hão
Pelo açude.

Disse Chuang:
'Veja como os peixes
Pulam e correm tão livremente:
isto é a sua felicidade'.

Respondeu Hui:
'Desde que você não é um peixe,
Como sabe
O que torna os peixes felizes?'

Chuang respondeu:
'Desde que você não é eu,
Como é possível que saiba
Que eu não sei
O que torna os peixes felizes?' .",

Hui argumentou:
'Se eu, não sendo você,
Não posso saber O que você sabe,
Daí se conclui que você,
Não sendo peixe,
Não pode saber o que eles sabem'.

Disse Chuang:
'Um momento:
Vamos retornar
À pergunta primitiva,
O que você me perguntou foi
'Como você sabe
O que torna os peixes felizes?'
Dos termos da pergunta
Você sabe evidentemente que eu sei
O que torna os peixes felizes.
'*'
Conheço as alegrias dos peixes
No rio,

Através da minha própria alegria, à medida Que
vou caminhando à beira do mesmo rio".

(A *Via de Chuang-Tzu*. Petrópolis 1969, p. 126-127).

Antes mesmo de qualquer "discussão" teórica, a poesia mostra que o interesse de Chuang-Tzu e de Hui-Tzu era "atravessar o rio Hão". Na fadiga dessa prática de travessia, aprendiam a linguagem da realidade. Falavam a língua da alegria, convencidos de que esta era a eclosão da linguagem universal do ser.

O pensamento, na atividade teórica, luta por alcançar o conhecimento da atividade prática, o mundo da vida (*Lebenswelt*). Mostra que a alegria exprime a linguagem do ser. Linguagem dos peixes do rio, linguagem que entusiasma a Chuang-Tzu e a Hui-Tzu para a tarefa da existência humana. Ao mostrar esse fundamento, a teoria *reforça e convence* a prática a continuar, a engajar-se totalmente na fadiga da travessia do rio. Nessa prática, Chuang-Tzu e Hui-Tzu conquistam o conhecimento e a linguagem da realidade: a alegria.

"O real não está na saída nem na chegada; ele se dispõe
para a gente é no meio da travessia" (Guimarães Rosa).

Capítulo I A ontologia

A ontologia é a *questão do ser*! Sua tarefa consiste no conhecimento do ser.

Mas antes de falar do ser e de elevá-lo a uma compreensão, precisamos elaborar a *questão do ser*, que é também o *problema do ser*.

«Problema» vem da língua grega, de *pro-ballein*. *Pró* significa abertura, horizonte a partir do qual...; *bailein* quer dizer lançar, propor, constituir. Elaborar o problema ou a questão do ser equivale a mostrar o ser, chegar-se ao instante que o torna presente, claro e distinto junto a nós.

Há o ser! Por todos os lados nos cerca o ser. Ele está aí na cotidianidade, consubstanciado no *mundo* que vivemos, mais próximo a nós que o ar ao pulmão, que o sangue ao coração. Por que há o ser? Isso precisamos perguntar.

Torna-se claro, nesta pergunta, que *o homem é o problema ou a questão do ser*. É o homem que pergunta! Ao mover-se na dinâmica da pergunta, eis que a existência humana se constitui como problema ou questão do ser.

A existência humana, em todos os seus aspectos, humildes ou elevados, é problema, questão do ser. Santo Agostinho a formulou neste aforismo:

"Não vás para fora; volta a ti; no interior do homem
habita a revelação do ser: a verdade" (*De vera reli-*
gione, 39, 72).

:

Santo Agostinho não propõe um método subjetivo em oposição ao objetivo. A questão do ser é prévia ao esquema subjetivo-e-objetivo. O voltar-se para o interior não significa ir para dentro em oposição ao vir para fora. A questão do ser é prévia ao esquema dentro-e-fora. Prévia a todos os esquemas, como o surgir da aurora é prévio a todas as «modalidades de dia» que ela venha a tomar.

A questão do ser é a experiência da necessidade da busca. Já desde o primeiro instante, o homem exprime a vontade de alguma coisa. A existência humana resume-se na busca. Ela se perde buscando. Porém, o que mais aparece no imediato da busca não é o *ser* da busca e sim o *mundo*: a multiforme realidade do cotidiano, estabelecida deste ou daquele modo: sacra e profana, boa e má, útil e inútil, verdadeira e falsa, amiga e inimiga, bela e feia, natural e artificial, masculina e feminina, jovem e velha.

Se a árvore, as flores e os frutos são o *ser* que a semente busca, é o mundo o *ser* da busca do homem? Sim e não! Sim, porque, como escada de Jacó, o mundo é constituído pela busca. Mas há no mundo o que importa mais que o mundo: o *ser* do mundo! O mundo fala desse *ser*, como a veste fala do corpo e o corpo fala da vida. O mundo é a aparência (simulacro ou teatro) da questão do ser. Nos subterrâneos da *aparência-mundo*, organizado desta ou daquela maneira, elabora-se o problema da existência humana: entre tantos «seres», qual o *ser* de sua busca?

"Vi terras de minha terra
por outras terras andei,
mas o que ficou marcado,
no meu olhar fatigado,
foram as terras que inventei" (Bandeira, Manuel).

O «revelado do mundo» com seus valores solidamente estabelecidos, com sua «salvação» já assegurada pelo Estado e pela Igreja... obscurece a existência humana. Mas não a desvia da questão do ser, porque a existência humana, enquanto posiciona o mundo com seus valores de religião, política, ciência e arte, *transcende* o posicionado. O posicionado, o mundo com seus valores, se assemelha à escada de Jacó: é apenas caminho de busca, teatro de uma visão.

A existência humana é a questão do ser! Isto significa que, ao posicionar o mundo com seus valores, o homem se reconhece que busca. Posicionar a questão do ser não quer dizer ir para dentro ou para fora, nem ir para frente ou para trás... mas *adivinhar o agora*. Agora é a existência-humana-no-mundo como questão do ser, como problema do ser.

1. O problema do ser. A existência-humana-no-mundo é a questão do ser. Sempre e por toda parte ela busca o ser, ainda quando se autodestrói.

Se quisermos falar do ser, precisamos pensar.

Í É aprendizagem difícil pensar. Mas não há outro ca-
J minho para se falar do ser. O caminho do ser é o pensamen-
] to. Pensar significa conhecer. Conhecer é presentificar o ser,
M;ornando-o visível e audível junto a nós.

O pensamento que pensa se faz aurora do ser! Nele e por ele o ser nasce e se deixa conhecer. Aparece claro e distinto. Toma consistência.

"Nem nossa imaginação, nem nossos sentidos poderiam assegurar-nos de qualquer coisa, se nosso pensamento não interviesse" (Descartes, K. *Discurso do Método*, parte IV).

O pensamento que pensa assemelha-se ao sol: solidão que mergulha nos abismos em busca das trevas.

O sol desce anelante aos abismos, abraça-os. O pensamento, ardente de realidade, desce às profundezas do mundo público e doméstico, soergue-o para junto de si, brinda-o na taça de sua luz, absorve-o no mel de seus conhecimentos, ouve-o nos sons de sua fala. Conhecer o que se dá em sons e cores tão diversas no drama do mundo... esta é a sua questão!

O conhecimento — em francês *connaissance* — significa nascimento do ser, o seu erguer-se e mostrar-se ao pensamento.

Como a aurora no seu vazio promete o sol e o poente a noite e esta as estrelas, o pensamento também promete a nascerça do ser. Ele atua como o vazio, como o caos que dá lugar ao ser e o convida a mostrar-se, qual estrela dançante. Por ele o ser nasce, comparece em presença nítida e se deixa

sugar pela sede de sua solidão, como o mar se ergue sinuoso e se deixa beijar pelo sol que o procura, astro impaciente do universo.

De todos os astros, o pensamento é o mais impaciente. Quer beijar e sugar o ser. Que valeria tua solidão, ó grande astro, se não conseguisses abrigar em ti o universo?

No ensino acadêmico, quer dizer, no quadro da divisão das ciências para uso escolar, cabe à metafísica o problema do ser.

A *metafísica* é a história que mostra a luta do pensamento por constituir-se como consciência ou sujeito que conhece e, simultaneamente, a luta do pensamento por constituir tudo o mais como «objeto». Com isso a metafísica perdeu a dinâmica para a questão propriamente dita: *o que é o ser!* Seu conhecimento assemelha-se ao luar, gato que passeia nos telhados, não desce aos abismos, fica na superfície.

Neste primeiro capítulo, tencionamos fazer ontologia. O que não significa ativar a capacidade do pensamento de conceituar e com isso produzir conhecimentos ordenados; nem dirigir o olhar para os «objetos» constituídos pela conceituação ou conscientização. Mas pedir ao pensamento que nos conduza para perto do ser. Só nessa proximidade seremos atingidos pelo estranho de sua noite abissal.

— Vamos, pois, para esse intento de ontologia.

Ser é o que aparece e se mostra a quem procura. O pensamento procura e com isso promove a *questão do ser*.

Ao aparecer à procura, o ser se mostra. Vemos. Ver quer dizer promover o mostrar-se do ser.

Promover o aparecimento do ser equivale a intuir. O pensamento intui o ser: sua atividade de busca promove o \ ser, torna-o presente.

O ser se dá e se mostra na medida do pensamento que procura. *Pensar é ser*.

"É meu corpo de carne que faz nascer a carne de outrem" (Sartre).

O pensamento se parece com o olho. Ambos procuram estar no amor à luz, mas para ver e contemplar a realidade.

"O olho é a lâmpada do corpo. Se o olho for são, todo o corpo será luminoso. Mas se o olho estiver doente, todo o corpo estará nas trevas" (Mt 6,22).

Investigar o ser «esclarecido» no mundo de nossa cotidianidade, vê-lo e ouvi-lo como a noite de todos os conhecimentos, investigar seus acenos em todos os conceitos de ciência, seus vestígios em cada palavra de nossa fala, tal o propósito da ontologia.

Vejamos atentos o mundo que vivemos! Nele se acha uma infinidade de seres. Vamos sugar o *ser* de alguns deles, como a abelha suga o mel das flores; as ondas, as areias da praia; o olhar, a beleza de um rosto.

Ali está uma *pedra!* Dizemos que é *ser*. E o é porque aparece a quem procura! Ela se mostra. Mas, premidos por nossas necessidades, na música de nossas inquietações, propomos à pedra conhecimentos que satisfaçam nossos interesses imediatos: a pedra é material de construção para o pedreiro, é brinquedo para o garoto de estilingue, é obstáculo para o alpinista, é poema para o poeta, é a Pietà para Miguel Angelo.

Nesses diversos conhecimentos está *a, pedra, o inefável da busca*, mas na perspectiva do pedreiro, do alpinista, do garoto de estilingue, do poeta e do escultor. Pode haver outras perspectivas, quer dizer, outros interesses com relação à pedra. Geralmente os conhecimentos que temos das coisas falam de nossos interesses por elas. Não falam as coisas no seu acontecer nascente-originário.

Ao se relacionarem com a pedra, em perspectivas ou conhecimentos tão diferentes, estão nossos protagonistas se desentendendo? Onde está o ponto de convergência para o acordo-solidário desses diversos conhecimentos? A pedra, isto é, o inefável da busca, representa o ponto de solidariedade dos usuários, como a paisagem resume a solidariedade dos caminhos; o corpo, a solidariedade dos vestidos e das jóias; a terra, a solidariedade dos habitantes.

A pedra é pedra! E na insistência de sua diferença objetiva, enuncia o ser. Qual ser? O da objetividade do pedreiro, do alpinista, do garoto de estilingue, do escultor? Por certo que sim! Mas antes de acontecer esses «posicionamen-

tos objetivos ou subjetivos» da pedra, o que há? Há simplesmente o ser-da-pedra, o inefável do pensamento que pergunta.

Como falar desse ser que não é «um» ser? Precisamos voltar ao pensamento! Este, qual pássaro planetário, voa em todas as direções, procurando. Procura a visibilidade do ser, como o olho da noite, a visibilidade das estrelas. Por causa do pensamento, o ser é! E o é sempre na referência ao pensar. Horizonte de espera e de procura, o pensamento exerce papel antecipador. Assemelha-se ao luar que, na calada da noite, desce do céu, procura e espera o desabrochar das flores:

"No silêncio claro,
O luar! /
Abre-se a flor,
Apenas branca
À noite serena
Do céu" (Manyoo Shu).

Antes de sofrer as determinações de objetividade e subjetividade, antes de constituir-se em este ou aquele «objeto», o ser constitui pura referência ao pensar! O ser é *somente* referência imperceptível do pensamento! A partir dessa referência, o pensamento posiciona o mundo com os seus entes definidos, os quais no mundo (sujeitos e objetos) enunciam a referência: o enigma de seu posicionamento. Desse enigma fala o poeta no fulgor visível da pedra posicionada:

"No meio do caminho tinha uma pedra.
Tinha uma pedra no meio do caminho.
Nunca esquecerei este acontecimento
Na história de minhas retinas tão cansadas.
Nunca esquecerei que no meio do caminho tinha uma
pedra.
Tinha uma pedra no meio do caminho. No
meio do caminho tinha uma pedra".
(Andrade, Carlos Drummond de)

Há em todos os nossos conhecimentos o *ser*: o inefável, imperceptível e leve fascínio do pensamento. E embora os conhecimentos se diferenciem em extremo e constituam ciências ou existências diferentes, sempre se referem ao ser. Falam do ser. Neles há sempre uma ontologia.

Se o ser que se mostra estimula o pensamento a conhecê-lo, podemos concluir que há uma referência ou um acordo prévio entre o pensamento e o ser. Temos então uma

expressão-guia: *pensar é ser*. O ser por esse acordo prévio com o pensamento revela-se como *maxime scibile*. Isto significa que o ser, ao mostrar-se, atrai o pensamento. Este se encaminha àquele como o peixe à água, a semente à terra, o olho à luz. O fruto dessa referência mútua é a árvore do conhecimento: a existência humana-no-mundo.

O ser enquanto *maxime scibile* se apresenta como o desconhecido do pensamento. Ao apresentar-se, porém, inquieta o já inquieto pensamento precisamente por ainda não ser conhecido, por se prestar ao conhecimento, por ajudar o pensamento a realizar-se como existência-no-mundo. O pensamento, porém, transcende a existência-no-mundo, adivinha outro sonho ainda não sonhado. Por isso, o conhecimento ou a existência-no-mundo, em todas as suas modalidades, lhe parece «ruína» a ser re-formada. Ao devotar-se à reforma da ruína da existência-no-mundo, o pensamento celebra o inefável da ruína, o desconhecido de sua busca.

"O desconhecido não é aquilo a respeito do qual não sabemos absolutamente nada, mas é aquilo que, no que conhecemos, se impõe a nós como elemento de inquietação" (Heidegger, M. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris 1953, p. 217).

O *jsen* é. simplesmente porque é, porque aparece e se presentifica. Ele aí *está*. Considerá-lo no seu estar-aí, sem finalizá-lo, é começar a pensar. Foram os gregos antigos que por primeiro falaram dessa aprendizagem do pensamento.

"Algo se apresenta. Consiste em si mesmo e assim se propõe. JÊ. Para os gregos *ser* exprime no fundo esse estado de apresentação e presença (*Amwesenheit*)" (Heidegger, M. *Intr. à Metafísica*. Rio 1969, p. 89).

O ser é presença inaudita e espantosa! O pensamento que consegue refleti-la, como o ouvido, os sons; a vista, as cores; o espelho, os objetos... um tal pensamento de reflexão é sábio.

"O pensamento do homem sábio é como um espelho. Não toma nada, mas também não rejeita nada. Ele recebe, mas não se apossa" (Mestre do Tão).

O pensamento do homem sábio sempre e por toda parte contempla o derrame da presença do ser e aprecia sua inexaurível riqueza. Aprende do sol o espetáculo do dar-se do ser.

"Aprendi-o do sol opulento no ocaso: derrama no mar o ouro de sua inexaurível riqueza. De tal sorte que ainda o mais pobre dos pescadores rema com remos dourados! Contemplei-o, um dia, e não me fartava de chorar ante o espetáculo" (Nietzsche, F. De velhas e novas tábuas, em *Zaratustra*, 3).

Ao fazer filosofia, o pensamento aprimora sua força de conhecer, busca sua destinação, quer dizer, aprende a pensar. Aprender a pensar significa promover o nascimento da «realidade» (segundo a expressão-guia: «pensar e ser») e significa também permanecer junto a ela como o luar prateado que desce do céu e desde sempre aprendeu a ficar junto às coisas na ternura de sua presença silenciosa e devota. O pensamento, qual luar, aspira a morar junto às coisas, ao lusco-fusco de seus enigmas e encantos secretos. Nessa experiência ontológica, a filosofia não se opõe, nem se iguala às ciências, nem significa uma continuação delas.

"A filosofia nunca nasce da ciência nem pela ciência. Também jamais se poderá equipará-la às ciências. É-lhes antes anteposta e não apenas 'logicamente' ou no quadro do sistema das ciências. A filosofia situa-se num domínio e num plano da existência espiritual inteiramente diverso. Na mesma dimensão da filosofia e do seu modo de pensar situa-se apenas a poesia. Entretanto, pensar e poetar não são por sua vez coisas iguais" (Heidegger, M. *Intr. à Metafísica*. Rio de Janeiro 1969, p. 59).

"O filósofo é um homem que constantemente vive, vê, ouve, suspeita e sonha... coisas extraordinárias" (Nietzsche, F.).

"O filósofo se parece com o poeta porque ambos se ocupam do que é admirável, do que suscita o pasmo e o estupor" (Santo Tomás. *Comentário à Mutafl-nica*, I, 3).

O admirável que o filósofo vive, vê, ouve, suspeita e sonha... está aí na cotidianidade. Aqui o pensamento se afa-diga na busca e proclama o fogo de seu entusiasmo. A cotidianidade esconde o *ser* de sua busca. Por isso o cotidiano o inquieta e atrai. Quanto mais o pensamento se entrega à inquietação do cotidiano, tanto mais interpreta Orfeu o cantador:

"Então se elevou uma árvore. Uma pura elevação. Orfeu está cantando! No ouvido uma grande árvore. Tudo se calou. Mas até mesmo no silêncio unânime, Nasceu novo princípio de aceno e Transformação" (Rilke, R. M.).

Como aproximar o pensamento tão intimamente do mundo de modo a surpreendê-lo no «inefável ser» de sua procura? Como conseguir que essa proximidade seja aceno de transformação para o próprio pensamento? Um aceno tão eficaz como o raio que transforma as trevas em luz?

De manhã cedo acorda o agricultor para fazer ressurgir a terra que produz e sustenta. Seu corpo trabalha as planícies, os morros e os vales. Sua fadiga soergue a terra do fundo de sua alma, torna-a paisagem amiga e hospitaleira.

O pensador assemelha-se ao agricultor. Sua atividade de pensar deixa ser a força do pensamento, o *élan* da busca, a referência ao ser... Deixar-ser significa favorecer intensamente a fadiga da busca. Perder-se nela. Dessa fadiga surge o mundo, que, por nascer do vigor originário e inocente da busca, se parece com um jardim cheio de viço.

"Disse o mestre ao discípulo:

— Limpa o jardim!

O discípulo varreu limpo o jardim.

Disse o mestre:

— Não basta.

O discípulo espanou limpo as ramagens e os troncos das árvores.

Disse o mestre:

— Não basta!

O discípulo lavou limpo as pedras ao longo do caminho e disse:

— Nada mais resta a fazer.

O mestre sacudiu as árvores. Suaves, caíram folhas sobre a areia.

Disse o mestre ao discípulo:

— Limpar é deixar-ser" (Mestre do Tão).

Neste ensino do Mestre do Tão há um progresso na aprendizagem do deixar-ser a força do jardineiro que limpa o jardim.

O jardineiro que se entrega à fadiga de seu fazer, qual brisa suave, sacode as árvores e se torna mestre que deixa-ser «o jardim».

"Mestre não é quem sempre ensina.

Mas quem — de repente — aprende" (Guimarães Rosa).

O pensamento que se afadiga por e para ser «filósofo» é sopro de vento: sacode e balança o mundo, como

se fora uma floresta. Seu sopro suave e forte desperta os seres: de toda parte soam altas vozes, tons marulham timidamente:

•'••• '••" "Lá está a floresta pendente Na íngreme
montanha: Velhas árvores com buracos e
rachaduras,
•":i'•:'''*" Como focinhos, goelas e orelhas,
Como orifícios, cálices,
Sulcos na madeira, buracos cheios de água: Ouve-
se o mugir e o estrondo, assobios, Gritos de
comando, lamentações, zumbidos Profundos,
flautas plangentes.
Um chamado desperta o outro no diálogo" (A *Via de*
Chuang Tzu, p. 56).

2. A compreensão do ser. Tentemos agora «ouvir» o entendimento do ser que soava ao ouvido quando, no parágrafo anterior, elaborávamos a questão do ser. Trata-se de um entendimento prévio, não predicativo. «Prévio» porque inicia e estrutura a questão do ser. Não é um entendimento subsequente à questão, mas anterior e apenas «adivinhado» por quem já está na fadiga da questão do ser.

Foram os antigos gregos quem, por primeiro, fizeram soar nítida a pré-compreensão do ser, audível em toda procura humana. Vamos pensar com eles. Vamos aprender junto a eles a ouvir a pré-compreensão que inicia e estrutura toda a questão do ser.

Começamos a pensar partindo desta experiência tão familiar, de ida à fábrica, de permanência no local de trabalho e de volta a casa. Sua fantasia pode enfeitar essa fadiga diária com pormenores de grandeza de modo que a rotina de ir-estar-voltar-ir-estar-voltar não seja no seu imediato um monótono existir. Tal situação, porém, se parece bastante com dois legendários heróis: *Sísifo* e *Prometeu*.

Sísifo, tendo escapado astuciosamente à morte, foi condenado ao suplício de rolar uma grande pedra ao cimo de um monte donde ela se despencava, devendo o condenado recomeçar incessantemente o trabalho. Era eterna sua condenação.

Na fala deste mito aparece o *tempo* na compreensão da experiência do ser. Este se esvai no instante mesmo de seu apresentar-se. Sísifo deve sempre de novo *re-petir* seu trabalho de busca. Quando julga havê-lo apresado para si no

final da jornada, ei-lo que escapa, deixando-lhe as mãos vazias. Uma perda irreparável!

Não há quem não sinta o desacerto da repetição para compensar a perda. Situação de condenado! Suplício! Exprime (e como exprime!) a existência em sua totalidade. Mas a re-petição do que se perde manifesta a riqueza de Sísifo: o tempo incansável da busca.

"Quem acha, vive se perdendo" (Noel Rosa).

Por isso, ao lado de Sísifo, criou-se o mito prometéico. Este manifesta o esplendor da situação de Sísifo.

trometeu sobe aos céus, rouba fogo aos deuses e, na força de sua luz, cria a civilização, funda o inesperado da terra: a cidade do homem, tempo de todos os sonhos.

O mito de Prometeu enaltece Sísifo e mostra que o *tempo* é força de busca, entusiasmo e fogo que transforma.

De fato, historicamente, a fadiga de Sísifo protege a compreensão autêntica do ser. Seu nome significa: o degustador, o homem do gosto mais apurado. Sobre seu trabalho se funda a existência humana: a cidade do homem.

A rotina de ida à fábrica e de volta a casa repete o rolar da pedra de Sísifo. O homem de hoje vai à fábrica para produzir e volta a casa para consumir. Sua vida se comprime no tempo da cidade técnico-industrial, templo de todos os valores, oráculo de todas as esperanças. Nessa existência mora o homem qual Sísifo, lutando por ancorar no tempo. Se ele se descuida, a existência se arruina. Ele a salva quando se perde na busca.

Em toda procura e encontro o homem apreende o tempo do ser: ganho e perda. É o que ele mais conhece. Por isso, o tempo significa a pré-compreensão do ser.

A filosofia compreende o ser mergulhando na linguagem do tempo. Para o filósofo *o ser trai a ambiguidade do não-ser*. É tempo que se perde, presença em fuga! Isso faz com que briguemos, como Sísifo, em alianças secretas, por nos manter no provisório, no tempo que se oferece e, presente, passa e HO despede.

Ouçamos inicialmente a compreensão do ser na ambiguidade do não-ser, num texto proposto por Aristóteles. Depois, remontaremos a textos mais originários. Ouviremos Anaximandro, Heráclito e Parmênides.

"O ser se exprime de muitos modos, mas nenhum modo exprime o ser". "A palavra 'ser' tem muitas significações" (*Met. Z*, 2; 1003a, 33).

Não há na história da filosofia uma *compreensão do ser* mais conhecida que esta de Aristóteles. «Modo», em prego *egklisis*, significa inclinação para o lado. O *ser*, ao presentificar-se, se inclina para um lado e se declina para outro como o mar em ondas. Sempre aparece num modo de *ser*. Cada vez um modo. Um inclinar-se e declinar-se sem pouso.

Os modos não são estados de rigidez do ser. São o *tempo* do ser, a árvore de mil ramos, folhas, flores e frutos. Uma insaciável floração. Uma eterna natureza. Os modos do ser se parecem com as cores da aurora, cuja apresentação é declínio de luzes coloridas, e com os sons de uma sonata cuja composição é fuga de acordes sonoros.

O *ser*, ao se apresentar no derrame de muitos modos, não se dispersa. Antes o contrário. Mostra sua unidade, compondo a multiplicidade. Esta não significa dispersão, mas síntese. Por isso, todos os diferentes modos de ser declinam uma única e inefável referência ao ser.

"Se pretendo conceber o ser como ser, fracasso inexoravelmente, caio no vazio. Só posso concebê-lo num *modo* determinado. Aí o ser se anuncia. Aí o busco, sem jamais alcançá-lo. Se quero saber o que é o ser: tanto mais claramente se mostra o *extravio* do ser para mim quanto mais inexoravelmente prossigo perguntando e quanto menos me deixo enganar por qualquer imagem construtiva do ser. Nunca tenho o ser, mas sempre tenho um ser" (Jaspers, Karl. *Filosofia*, II, Madri 1959, p. 355).

Quando interpretamos o *é* num sentido determinado (a casa *é* de madeira, o gato *está* vivo, a taça *é* de prata), mal nos damos conta de que, através dos diferentes *é* determinados, perpassa um sentido indeterminado, fautor e unificador de toda determinação, por mais contrastante que esta possa aparecer.

Por conseguinte, o *ser é algo inteiramente indeterminado, totalmente mostrado no determinado.*

Se, em virtude de sua indeterminação, contém a força de determinar, então o *ser*, que à primeira vista parecia uma palavra vazia e evaporada, surge como a mais rica, e tão rica que é infinita.

Nessa experiência se compreende o aforismo de Goethe:

"Se queres chegar ao infinito,
anda somente para os lados do finito".

O poeta acena, nesse aforismo, para a experiência plena do ser: ,o infinito. A este se chega através do finito. Mas como compor o infinito no finito? Não por somas! Antes o contrário, por subtração. O infinito é o *agora em subtração incessante*. Logo que o agora é, irrompe o seu tempo, o seu perder-se. *Agora*, o sol se levanta, é o tempo de... Logo depois o sol declina, é tempo de... Ao dar e subtrair, o tempo de cada ser é memória do infinito.

Num texto mais antigo de Anaximandro (610-547),
ê lê-se a experiência dos seres no infinito do tempo que envia e subtrai. Cada ser no seu tempo.

"Princípio dos seres... ele disse que era o infinito... Donde as coisas têm seu nascimento (*gênesis*) para lá também devem ir pela corrupção (*phthora*), na necessidade de bem se manterem; pois as coisas que assim se demoram transitoriamente (entre nascimento e corrupção) deixam ter lugar o justo acordo (*tiike*) e assim também o cuidado de uma para com a outra quando penetram no desacordo (*adikia*)".

Para que os seres que agora são (*gênesis*) se mantenham numa demora de acordo justo (*dike*), devem acolher a pousada da perdição (*phthora*), o retorno ao tempo originário, ao infinito.

Nesse caminho de retorno, os seres se despojam da petulância rígida de seu agora e deixam ouvir que eles são, em si um caráter fundamental, *tempo*: a subtração do agora,

Os seres estão na boa ordem quando não pretendem a persistência, nem teimam na demora, mas querem o caráter *UU*«
lhos é próprio, o *tempo*, a passagem do agora.

O crepúsculo dos seres, o desaparecer do agora, o perecimento, tem um sentido de retorno à aurora de seu tempo *rt** origem (*gênesis*). Enquanto os seres se conservam nesse

tempo de retorno, eles se comportam bem porque deixam ter lugar neles mesmos o justo acordo (*dike*) e sabem como proceder quando entram no desacordo (*adikia*). O tempo distribui a justiça: dá o seu a cada ser. A espiga dá o grão e desaparece. Na insistência da demora desmedida, os seres se dispersam e se desconjuntam, porque nenhum respeita o desdobramento da demora do outro. No cumprimento do seu tempo os seres perfazem a mais bela ordem.

Por conseguinte, o *ser-agora* nomeia o presentemente presente, o *ser enquanto ser*, o infinito: o tempo pleno. Este é o turbilhão do universo, o sopro e o ritmo de cada ser.

O obscuro Heráclito (576-480) diz que o ser é *tempo*, relâmpago, rio que corre. Não há possibilidade de fixar-lhe as águas. Tudo passa correndo, como jogo de criança. O que aparece nunca é para si, mas para o seu próprio desaparecimento. É fuga.

"O tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá; governo de criança" (*Fragm.* 52).

, "Para dentro dos me=mos rios descemos e não desce-/ nós; somos e não somos" (*Fragm.* 49).

"O sol é novo todos os dias" (*Fragm.* 6).

Fogo é o ser-agora. Uma fuga! Fuga não de um lugar para outro. Fuga enquanto, no apresentar-se, exprime sua própria essência: *é e não-é*. O fogo, por ser contínuo desaparecimento no aparecer, é símbolo e exprime o ser em sua totalidade: presença que se ausenta. As coisas são fogo em eclosão incessante. O ser é fogo-relâmpago.

"O fogo se transforma em todas as coisas e todas as coisas se transformam em fogo, assim como se trocam as mercadorias por ouro e o ouro por mercadorias" (*Fragm.* 90).

Como arde o fogo? Como corre o relâmpago? Como aparece o ser? *Lutando!* Lutando arde o fogo, lutando corre o relâmpago, lutando aparece o ser! Cada ser briga pelo instante de seu consistir. Luta é a vida! Luta é a morte! Heráclito estende essa linguagem agonística a todos os seres e o diz em sentenças que passam a história:

"O *polemos* (a competição, a luta) é o pai de todas as coisas, o rei de tudo" (*Fragm.* 53). "Tudo se faz por contraste; de notas diferentes nasce a mais bela harmonia" (*Fragm.* 8).

A luta é a regra do ser nas águas corredias do tempo. Ela convida os seres ao acordo e faz nascer a harmonia, o *cosmos*. Na luta cada ser se torna *atleta* e conquista o brilho-relâmpago de seu instante.

O tempo é *polemos* (competição e luta). Mas quem é o tempo para não degenerar em luta confusa (caos) ? Quem é o tempo que lutando faz a harmonia, o *cosmos*? O tempo é *logos*.

"Se ouvirem não a mim, mas o *logos* (aquilo que realmente é), então é sábio dizer que no mesmo *logos*: tudo é um (*hen panta*)".

Em geral, porém, não ouvimos o *logos*, não escutamos o tempo de cada ser. Escutamos 'e ouvimos o sentido que lhes impomos. Nesse armazém de sentido recolhemos a realidade. Esse armazém, porém, não se identifica com o *logos* nem com o tempo originário da unidade universal, mas com um tempo subjetivo nosso, fautor de uma unidade de interesse particular.

O boi que come dirá que o capim nasceu para seu pasto; o vinhateiro, que as uvas nasceram para sua colheita; o faminto, que elas vieram para matar sua fome! Premidos por necessidades de toda sorte, determinamos as coisas, impomos-lhes um sentido de interesse, recolhemo-las sob o teto de fins particulares. Antes, porém, de se conformarem à lógica de nossos fins, as coisas estão conformes ao *logos* delas mesmas, repousam na diferença múltipla de si próprias, num só e mesmo lugar: no tempo originário de seu acontecer. Este lugar é sua pátria, o *logos* evocado por Heráclito.

A respeito das medidas ou dos sentidos que impomos à realidade, diz:

"Antes de vos ocupardes de incêndios, seja para deflagrá-los, seja para apagá-los, extingui o fogo do descomedimento que excede em sua medida, que se engana em tomar medidas, porque esqueceu a essência do *logos*" (*Fragm.* 50).

O tempo originário, o *logos*, é também *natureza* (*iihysis*) : presença incessante, que se revela e se esconde na visibilidade de si própria. Por isso diz Heráclito: *physis It ri/ptesthai filei* (a natureza gosta de se esconder, ama e

guarda o segredo de seu constante surgir e sucumbir). Está em permanente eclosão sem declínio.

Aristóteles relata uma história que põe em evidência que o *logos* exprime a experiência do tempo favorável de cada ser, o divino das coisas:

"De Heráclito se contam umas palavras, ditas por ele a um grupo de estranhos que desejavam visitá-lo. Ao aproximarem-se, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Detiveram-se surpresos, sobretudo porque Heráclito ainda os encorajou — a eles que hesitavam — fazendo-os entrar com as palavras: 'Pois também aqui os deuses estão presentes'" (*De part. anim.* A 5, 654a, 17).

A respeito dessa história, Heidegger tece o seguinte comentário:

"Com o que vê logo à chegada, o grupo de visitantes desconhecidos fica frustrado e desconcertado na curiosidade que os levava ao pensador. Acredita ter de encontrá-lo em circunstâncias que, ao contrário do modo de viver comum dos homens, fossem excepcionais, raras e, por isso mesmo, emocionantes. Trazem a esperança de descobrir coisas que, ao menos por um certo tempo, sirvam de assunto para uma conversa animada. Esperam surpreender, talvez, o pensador justamente no momento em que, mergulhado em profundas reflexões, ele pensa.

Querem 'viver' esse momento, mas não, decerto, para serem atingidos pelo pensamento e sim, apenas, para poderem dizer que já viram e ouviram alguém de quem sempre de novo se diz ser um pensador. Ao contrário, os visitantes curiosos encontram *Heráclito* junto ao forno. Um lugar banal e muito comum. Todavia, é nele que se assa o pão. Mas *Heráclito* não está ocupado em assar pão. Ele se está aquecendo. Com o que ele demonstra — e ademais num lugar banal — toda a indigência de sua vida. A visão de um pensador com frio oferece muito pouca coisa de interessante. Os curiosos perdem logo a vontade de entrar. Para quê? Pois esse fato corriqueiro e nada excitante de alguém estar com frio e chegar-se a um forno, qualquer um pode presenciar, quando quiser, em casa. Para isso, não é necessário visitar um pensador. Os visitantes se aprestam a retirar-se. *Heráclito* lê em suas fisionomias a curiosidade frustrada. Sabe que, como em toda massa, a simples ausência de uma sensação esperada é suficiente para fazer voltar os que acabam de chegar. Por isso

infunde-lhes coragem, convidando-os a entrar com as palavras: 'Também aqui os deuses estão presentes'. Essas palavras põem numa outra luz a morada e o comportamento do pensador. A história não diz se os visitantes logo o entenderam ou mesmo se o entenderam um dia, e assim passaram a ver tudo nessa outra luz. O fato, porém, de a história ter sido contada e haver chegado até nós, testemunha que o seu conteúdo provém e caracteriza a atmosfera em que vivia o pensador. 'Também aqui' no forno, nesse lugar banal onde todas as coisas e circunstâncias, todo agir e pensar são familiares e corriqueiros, isto é, ordinários, 'também aqui, portanto, no âmbito do ordinário, estão presentes os deuses'" (Heidegger, M. *Sobre o Humanismo*. Rio 1967, p. 86-88).

A Heráclito deu-se-lhe o nome de *skoteinos*, o obscuro, porque iluminou os abismos da experiência humana do ser. Na luz de suas palavras, o ser se aclara. Por ter executado essa obra de esclarecimento, Hegel ouvia, na fala de Heráclito, não o mundo abstrato de conceitos, mas a realidade densa e compacta: «Aqui vemos terra», o tempo do ser: relâmpago, luta, unidade, natureza.

O grande Parmênides (540-450) afirma que *o ser é aparência*. Em toda Aparência transparece o ser.

"A essencialização da aparência está no aparecer. É o mostrar-se, o apresentar-se, o estar presente, o subsistir numa presença. Assim o livro há tanto esperado aparece agora, isso significa: agora ele subsiste numa presença. Está presente como um dado objetivo e por isso¹ mesmo pode ser adquirido. Ao dizermos: 'a lua aparece' (brilha), isso não significa apenas: ela espelha um brilho, uma certa claridade, mas também: está no céu, presente, é. 'As estrelas aparecem em seu brilho' significa: luzindo, elas estão presentes. Aparência indica aqui exatamente o mesmo que ser" (Heidegger, M. *Intr. à Metafísica*. Rio 1975, p. 127-128).

O que *é, aparece*. Para indicar esse movimento do ser, os gregos usavam o verbo *phainesthai*, que quer dizer: aparecer e, no ato de aparecer, transparecer, mostrar-se no brilho da aparência. O brilho singular de cada ser que aparece proclama o vigor da aparência.

Em *Édipo Rei*, Sófocles dramatiza a aparência do ser. Édipo aparece, de início, na falsa aparência, como salvador da cidade, na fama e na graça dos deuses. Aos poucos é des-

locado dessa aparência. Passo a passo o destino o põe a descoberto... Ao final, cego, abre as portas das casas a fim de aparecer ao povo naquilo que ele de fato é!

Parmênides escreveu um poema intitulado *Sobre a Natureza*. O poema começa com uma pomposa introdução onde o próprio poeta se apresenta sentado sobre um carro puxado por cavalos alados, guiados pelas filhas do Sol, as quais abandonam as moradas da noite, desfazendo-se dos véus (trevas) da cabeça. Ao chegarem a uma bifurcação (Y) em que se separam os caminhos da noite e do dia, cujas portas são guardadas pela deusa Justiça (*dike*), esta, a pedido das filhas do Sol, abre as portas, e o carro penetra pelo caminho que conduz à morada da deusa que guarda a verdade na casa da luz, a qual acolhe amavelmente o poeta e, tomando sua mão direita, lhe dirige este discurso:

"E agora vou falar; e tu, escuta as minhas palavras e guarda-as bem, pois vou dizer-te dois únicos caminhos de investigação concebíveis. O primeiro diz ""** que o ser é e o não-ser não é; este é o caminho da convicção, pois conduz à verdade. O segundo, que não é, é, e que o não-ser é necessário; esta via, digo-te, é completamente Ssem conhecimento, porque não se pode conhecer o não-ser nem expressá-lo" (*Fragm. 2*).

"Necessário é dizer e pensar que só o ser é" (*Fragm. 6*).

"Jamais se conseguirá provar que o não-ser é; afasta, portanto, o teu pensamento desta via de investigação, nem te deixes arrastar a ela pela múltipla experiência do hábito" (*Fragm. 7*).

O ser verdadeiro está no que aparece. Mas o brilho da aparência o esconde e o deixa retraído. Para chegar a ele, importa que o pé ande pelos caminhos da aparência. Mas não basta. É preciso o salto do pensamento. E o salto deve ser dado naquele lugar onde o pé não encontra mais apoio. O pé se apoia no que aparece (*doxa*). Para alcançar o ser verdadeiro (*aletheia*), deve-se saltar a aparência. O salto não anula o mundo da aparência, antes mostra o estranho brilho de seu ser insondável.

Pensar é investigar o ser que se desvela e vela em tudo que aparece. A partir daí, compreende-se a célebre frase de Parmênides, que se constituiu em princípio condutor (*Leitsatz*) da filosofia ocidental:

"To gar auto noein estin te kai einai".
"Pensar e ser é o mesmo" (*Fragm. 3*).

Em tradução livre: o pensamento busca o ser, como o olho a luz e o ouvido o som; seu destino e necessidade (*moira* e *anagke*) é pensar o ser. O ser inicia, sustenta e conclui a atividade do pensamento. Este jamais se desgarra daquele. Em toda fala há sempre um acordo latente entre pensar e ser. Isso quer dizer: o pensamento é disponível ao ser e o ser ao pensamento. São co-pertença. Nesse tempo originário, anterior a todo conhecimento empírico, reside a intenção da frase de Parmênides: *pensar e 'ser é o mesmo*.

No que aparece o pensamento lê e pensa (*legein* e *noein*) o ser. O pensamento está sempre às voltas com o que aparece. Provocante aparência! Ela esconde, no revelado de si, a questão fundamental que o pensamento investiga: *o que é o ser?*

"Mas como pode alguém se esconder no espaço da presença do que jamais desaparece no horizonte?" (*Fragm. 16*).

"O que aparece: rosto daquilo que não aparece"
(Anaxágoras).

O pensamento investiga o tempo do ser que se mostra no temporário do que aparece. Sempre que fizermos um esforço por pensar e dizer seu aparecimento, colheremos a mesma perplexidade de quem já pensou:

"Pois, evidentemente, desde muito já estais familiarizados com o que quereis dizer propriamente quando usais a expressão *ser*. Nós acreditávamos antes compreendê-la, mas agora nos encontramos perplexos" (Platão. *Sofista*, 244a).

Capítulo II A metafísica

Neste capítulo pretendemos mostrar como se «formalizou» uma filosofia do ser que veio a se chamar «metafísica».

A metafísica é uma ciência construída pela razão. Esta, a partir de seus conceitos, conhece todos os seres da natureza, como o sol, a partir de seus raios de luz, conhece o universo. A razão conhece mediante conceitos.

O mais importante na metafísica é a origem e a função dos conceitos. Estes emanam da razão, como a luz do sol, e mostram a «ordem» do universo.

"Todas as escolas filosóficas reconheceram que existe uma ciência mais geral e mais elevada que as outras, uma ciência dos princípios da qual todos os nossos conhecimentos derivam sua certeza e unidade... Alguns, procurando os princípios na razão ou no fundo invariável da inteligência humana, os estenderam a tudo que existe e os consideraram como a expressão exata da natureza das coisas e como o fundo constitutivo de todos os seres... Estes são os metafísicos propriamente ditos" (Franck. *Diction-naire des sciences philosophiques*, V).

A metafísica não denuncia, pois, um gosto malsão por fórmulas abstratas. Mas ao contrário, revela a razão no interesse maior, qual artista apaixonado, procurando «formas» que sejam um conhecimento sólido, espelho do mundo que vivemos.

"Não sei se deva falar-vos das primeiras meditações , que aí realizei (na Holanda), pois são tão metafísicas e tão pouco comuns que não serão, talvez, do gosto de todo mundo. E, todavia, a fim de que se possa julgar se os fundamentos que escolhi são bastante firmes, vejo-me, de alguma maneira, compelido a falar-vos delas" (Descartes, R. *Discurso do Método*, IV, 1).

"O filósofo busca fazer ressoar em si o clangor total do mundo e tirá-lo de si para expô-lo em conceitos" (Nietzsche, F. *A Filosofia na, Época Trágica dos Gregos*, § 3).

A metafísica desenvolve tematicamente a apreensão conceitual do ser. Exprime o ser no esquema do conceito. Quanto mais consegue dizê-lo no conceito, mais o torna evidente para a razão.

Ao conceitualizar, a *razão* elabora uma «nova realidade» e se torna ela mesma autônoma. Por experimentar essa autonomia, a razão se compraz no trabalho de conceituar e o pensamento aceita desenvolver-se sempre mais como razão,

A metafísica não narra a gênese ou o tempo originário da realidade, mas a história do pensamento à procura do conhecimento racional (conceituai) da realidade.

Por se ocupar da origem de todo conhecimento racional ou conceituai, Immanuel Kant (1724-1804) a chamava de *rainha das ciências* (cf. *Crítica da Razão Pura*, Pref. A, VIII). E René Descartes (1600-1650), numa figura clássica, falando da árvore do conhecimento, dizia que as raízes não a metafísica; o tronco, a física matemática; e os ramos que saem do tronco, todas as outras ciências, modeladas segundo o padrão da física matemática (cf. Carta-Prefácio aos *Leçons de Mathématiques*).

Nessa figura, a metafísica é qual raiz que cava o chão; lavra o solo à busca do conhecimento fundamental do ser. Na busca, porém, a essência do solo ou a verdade do ser «ompre aparece à metafísica apenas na *forma derivada* do conhecimento conceituai. Assim, ao saber mais elevado, que é a metafísica, velada permanece a verdade do ser, embora úteis conceitos de saber penetrem os abismos do solo do ser.

Os conceitos-chave da metafísica receberam o nome de *wili* (*formas*). Por exemplo: substância, qualidade, quantidade, espaço, relação.

«Categoria» é palavra que nos vem do grego. O verbo *kafagorein*, que significa dizer do alto, proclamar, era inicialmente usado pelos feirantes para anunciar do alto do mercado (*agora*) o valor das mercadorias. Transpostas para a atividade intelectual, as categorias passaram a significar os conceitos que a razão usa para conhecer e julgar a realidade. Assim, quando a razão diz «o corpo é quantidade», a categoria «quantidade» indica um conhecimento sólido de um modo de ser chamado «corpo».

Por esse exemplo se vê que a metafísica, qual perigosa *cama de Procusto*, calcula, ordena e iguala a realidade nos «esquemas da razão». Acomoda as coisas numa «ordem», a que depois chamamos de «mundo verdadeiro».

"Na formação da razão, da lógica e das categorias, a necessidade deu a medida; a necessidade não de 'conhecer', mas de resumir e esquematizar, em vista da inteligência do cálculo..." (Nietzsche, F. *Vontade de Poder*, n. 514).

Vamos acompanhar os passos que abriram o caminho de construção da metafísica.

1. A formalização histórica da metafísica. Sócrates (469-399) representa o primeiro passo da metafísica. Ele provocou o ocaso do primitivo pensamento grego. Ocaso equivale a ocidente, não no sentido de âmbito regional, em oposição a oriente. Com Sócrates o pensamento primitivo toma rumo: encaminha-se para a aprendizagem específica de conhecer mediante *conceitos*.

"Duas coisas com justiça devem ser atribuídas a Sócrates: a indução e o conceito; e ambos se referem ao princípio do saber" (Aristóteles. *Met.* XIII, 4, 1078).

O que mantém o pensamento nesse rumo definido, isto é, nesta existência ocidental? É o conhecimento conceitual, grávido de poder, cheio de faustas promessas. O Ocidente desenvolve a obra iniciada pelo dia grego. Esta é o conceito. Seu remate moderno encarna a civilização técnica, vistosa expressão do poder do conhecimento, a saber, do conceito. Este constitui a matriz de toda produção moderna.

Em Heráclito e Parmênides o ser não era conhecido no conceito, mas pensado no devir e na aparência. No re-

lâmpago do devir e no brilho da aparência, o pensamento acompanhava solidário, como o pássaro ao ar, o dar-se e o subtrair-se do ser.

Sócrates abre um caminho de conhecimento do ser que se afasta desse primitivo pensamento grego. Daí chamar-se o período anterior de pré-socrático e a filosofia posterior de socrática. Esta nos introduz na época da racionalidade do pensamento e nas promessas do conceito. Estamos hoje em plena *época da razão, da metafísica e da ciência*.

O lema «conhece-te a ti mesmo», divulgado por Sócrates, significava: o homem devia reconhecer-se *diálogo* aberto à realidade, pronto a apreendê-la pelo conhecimento. Os *Diálogos* de Platão mostram o homem na figura de Sócrates: assíduo diálogo com a realidade, lutando por conhecê-la na luz das palavras.

A palavra *Sócrates*, que significa força (*kratos*) que salva (soo), prenuncia a nova tarefa do pensamento ocidental: abrir caminhos de saber, a partir de suas próprias possibilidades. O caminho de saber aberto por Sócrates é a filosofia, que, na história da paidéia ocidental, ficou conhecida como *maiêutica* ou *ironia socrática*.

Vejamos como se constitui o saber (a filosofia) de Sócrates.

Sócrates encontra os seus concidadãos de Atenas ocupados em múltiplos afazeres, mas residindo todos na casa das mesmas palavras. Estas irradiavam a luz de seu saber. Nessa casa, porém, todos moravam inquietos. A inquietação obscurece quando não apaga as luzes das palavras.

O método (o saber) socrático busca clarear a escuridão 11 ue se estende por sobre todas as palavras proferidas pelos atenienses. O método se compõe de dois momentos distintos, mas não separados. O primeiro momento se chama *eirônia*, o segundo, *maia*. E a filosofia de Sócrates recebeu o nome de *ironia* ou *maiêutica*, conforme se atenda ao primeiro ou ao segundo momento de seu constituir-se.

O que significa a ironia socrática?

Significa a convivência humana no conhecimento da *palavra*. A ironia socrática investigava as palavras de uso

do povo, questionava seu conhecimento, discutia a «ordem social» que elas instituíam. O ensino de Sócrates não propunha nenhuma doutrina, nenhuma nova legislação social. Mas foi um inovador perigoso, porque discutia as palavras que os atenienses usavam, importunando-os em todos os lugares, de manhã à noite (cf. Platão. *Apologia*, 30e).

Na discussão sobre a justiça, depois de ter mostrado a insuficiência das definições propostas, Sócrates declara:

"Eu julgo que a pesquisa está além de nossas possibilidades e que vós que sois inteligentes deveis ter piedade de nós em lugar de zangar-vos conosco". Trasímaco responde: "Eis a costumeira ironia de Sócrates" (Platão. *Rep.* I, 336-337a).

A discussão socrática mostrava-se maiêutica porque dela nascia uma nova luz, um conhecimento mais universal. Esse conhecimento universal, embora morasse nas palavras, era preciso discuti-lo para fazê-lo aparecer (cf. Platão. *Teeteto*, 150c).

Mas, ao lembrar novos conhecimentos 'esquecidos' no bojo das palavras, Sócrates mostrava que os atenienses desconheciam as palavras que usavam. Daí se configurou um segundo sentido de ironia: o reconhecimento da ignorância humana de todas as palavras. As discussões de Sócrates mostravam o pouco ou até o total não-saber com que os atenienses usavam as palavras. Forçava-os a reconhecer que de fato nada sabiam das palavras que falavam.

.4

"Eu tenho isto em comum com as parteiras, diz Sócrates: 'Eu sou estéril de sabedoria; e aquilo pelo que muitos há anos me acusam, isto é, que interrogo aos outros, mas não respondo nunca por mim porque não tenho pensamento sábio algum a expor, é censura justa'" (Platão. *Teeteto*, 150c).

Esta filosofia ou ironia socrática, que põe a descoberto a ignorância do próprio saber, está toda ela contida no aforismo: *Sei que nada sei*. Como apreender o sabor desse aforismo? Por uma comparação: de noite nada se vê! Clareia o dia! As coisas aparecem na luz! Ao surgirem no brilho da luz, elas se ocultam na noite clara de seu ser e se mostram como estranhos duendes. A luz do saber empolga o pensamento pela noite do não-saber, pelo nada da luz, que são os seres de nossa convivência diária.

"'És ou não és?', perguntou a Luz ao Nada. A Luz não recebeu resposta e fixou os olhos no Nada. O Nada era escuro e vazio. O dia todo a Luz experimentou ver. Mas não pôde ver nada. Auscultou. Mas não pôde ouvir. Tentou tocá-lo. Mas não pôde encontrá-lo. 'Oh!', disse a Luz consigo mesma, 'isto é o máximo! Quem pode atingir uma tal altura?! Eu posso saber que não sei o que é o Nada. Não posso, porém, não saber que não sei o que é o Nada. Se sei que não sei o que é o Nada, resta sempre ainda o saber do meu não-saber. Como pode alguém alcançar essa culminância?!'" (Chuang-Tzu. *O Invisível, o Inaudível e o Inconcebível*).

Sócrates queria elevar a um conhecimento sólido e profundo não as coisas estranhas e inusitadas, mas aquilo que desde sempre o homem sabe: as coisas próximas, os utensílios de uso, a convivência humana, a cidade, o Estado, a nossa cotidianidade. Só perguntava acerca dessas realidades já conhecidas. Pisar sempre o mesmo lugar para pensar sempre o mesmo. Isso lhe parecia o mais difícil.

Para marcar essa característica da *filosofia socrática* em oposição à *sofística*, Diógenes Laércio refere que

"um famoso sofista, ao voltar de uma viagem de conferências pela Ásia Menor, encontrou Sócrates no mercado de Atenas fazendo as mesmas perguntas acerca das mesmas coisas já sobejamente conhecidas, no caso: 'o que é isto, um sapato?' E o interpelou indagando: 'ainda está aí, Sócrates, dizendo a mesma coisa sobre a mesma coisa?' 'Sim, respondeu Sócrates, é o que sempre faço. Você, porém, que é tão sábio, certamente *nunca* disse a mesma coisa sobre a mesma coisa'".

Com Sócrates inicia-se a inconfundível paidéia ocidental, denominada metafísica, que consiste no método de questionar e de dizer a realidade na representação conceitual. A partir de Sócrates, a filosofia se esforçou em esmerar sempre mais o saber do conceito. Doravante o conceito dirá o que é o ser. Desde Sócrates impera no ensino o iluminismo do conceito. Para Sócrates, porém, os conceitos ou as definições que ele procurava não eram separados das palavras da vida rotidiana, eles ainda eram ligados ao não-saber das coisas.

"... os platônicos é que os separaram, dando-lhes o nome de ideias" (Aristóteles. *Met.* XIII, 4, 1078b, 17).

Em todo caso, importa salientar que, depois de Sócrates, o pensamento ocidental se entregou à fé do conhecimento conceitual. Acreditou e acredita na força arquitetônica dos conceitos. Com esses julga ser possível instituir um ordenamento «sábio» da vida humana. Difundiu-se a tese da virtude ou da força operante do saber. E o aforismo socrático: *sei que nada sei* se tornou o mais forte estímulo do saber. *Não-saber e saber* procuram-se. E hoje como antigamente repete-se o mito de Eros (não-saber) e de Psique (saber).

Psique era de tão grande beleza que não havia quem ousasse pedi-la em casamento. Vivia sozinha em seus ricos aposentos, lamentando a solidão de sua beleza. Os pais resolveram levá-la à colina do deus Zéfiro que gentilmente a carregou até um campo cheio de flores, onde Psique adormeceu. Ao acordar estava num lindo bosque, perto de uma fonte de água límpida. Viu próximo um palácio magnífico de nobres aposentos, enriquecidos de esculturas, quadros de arte e tesouros raros. Uma voz lhe dizia: "Soberana senhora, tudo que vedes é vosso".

Psique foi acolhida no palácio: seus ouvidos ouviam as mais belas melodias das coisas que tocava, seus olhos viam a mais bela harmonia. E na escuridão da noite, seu corpo se deliciava no convívio amoroso de Eros. Nos caminhos, no silêncio das estrelas, nos vales e montanhas, ela ouvia os ecos distantes da voz de seu Amor e encontrava suas marcas por toda parte. Mas jamais se viram!

Então dúvida e medo assaltaram Psique. Essas formas fantasmais se interpuseram entre ela e Eros, Psique queria ver e ter certeza!

Psique, atormentada pela dúvida, armou-se de uma lâmpada. Quando Eros estava em seu primeiro sono, ela se levantou da cama, fez luz e viu o mais encantador e belo dos deuses. Enquanto ela se debruçava para contemplá-lo mais de perto, estremeceu e a lâmpada caiu no rosto do deus e o desfigurou. Eros desapareceu.

Psique ficou completamente prostrada. Quando recobrou sua compostura e olhou em redor, o palácio e os jardins haviam desaparecido, não mais via a harmonia, não mais ouvia a melodia das coisas. Achou-se num campo aberto, na antiga terra de seus pais. Saudosa, Psique — a Veneradora do Amor — passou a vida a procurar o Encontro com aquele, cuja morada está na terra mas oculta aos olhos do saber. O Belo que assim se esconde na terra só pode ser do céu.

O céu e a terra vivem, porém, no convívio amoroso, porque Eros não abandonou Psique. Um dia veio buscá-la e a levou para Júpiter, que em presença dos deuses lhe deu um copo de ambrósia e disse: "Bebe, Psique, e sê imortal; que Eros nunca escape ao nó a que ele está agora ligado, e que estas núpcias joviais sejam perpétuas".

Platão (428-347), considerado o maior filósofo da Grécia antiga, concluiu o pensamento dos pré-socráticos no caminho iniciado por Sócrates. Com ele se institucionaliza a filosofia. Os pré-socráticos eram grandes pensadores. Platão é grande filósofo: pensador que exprime, num sistema de ideias bem elaboradas, o mundo que vivemos.

Os pré-socráticos se esforçavam por expor e entregar o pensamento ao ser, como na contemplação o espírito se expõe e se entrega ao admirável, como na experiência amorosa se entrega ao amável, como na arte se entrega à materialidade. Neste caso, o pensar está sob o domínio do áer, percebe o ser por imposição manifestativa do próprio ser.

Platão está na vigência dessa tradição pré-socrática. Pensa o ser que se manifesta. Mas não permanece na simples percepção dessa mostra originária. Percebendo o aparecimento, procura conhecê-lo por meio de ideias que são sempre uma fala figurativa ou representativa, à semelhança do que ocorre na obra teatral. A filosofia é a seu modo um teatro: as ideias são protagonistas familiares que representam o mundo, que, embora se dando na intimidade de nosso uso, é sempre presença esquiva, estranha e distante. Para vê-lo recorreremos às ideias.

A partir de Platão, o pensamento aprende a conhecer por ideias. No ensino dessa aprendizagem, Platão se tornou mestre do Ocidente. Depois dele, o método de conhecer se concentrou na aprendizagem das ideias. Nestas se apresenta c se lê a realidade.

Vejamos como Platão, partindo da herança pré-socrática, elabora a filosofia.

Na amostragem visível de alguma coisa, ele procura ver o que aparece. O que aparece é o *aspecto*. Em grego, aspecto quer dizer *eidos*. Na percepção da coisa, o que percebe n pensamento? Percebe a forma visível ou o aspecto de seu

aparecimento, o *eidos*. A filosofia de Platão consiste em observar cada coisa e conhecer seu aspecto ou forma visível, que outra coisa não é senão a própria ideia.

A palavra *ideia*, significa o visto no visível, a forma que a coisa toma quando se apresenta. O que da coisa se apresenta e nos vem ao encontro é o *aspecto*, o *eidos*. Em outros termos, cada ser que se apresenta e se propõe, está diante de nós, é, numa forma visível. Isso porque o perceptível do ser é o seu *aspecto*, quer dizer, a sua *forma*. O aspecto ou a forma visível do ser constitui a sua *ideia*. Por conseguinte, na ideia o ser se faz presente e mostra, neste modo de aparecer, aquilo que ele é (cf. Platão. *Prot.* 315e).

O sistema filosófico platônico identifica-se com o *discurso da ideia*. Discurso que mostra a forma ou o aspecto em que cada ser se revela. Sua filosofia tornou-se conhecida como a filosofia das ideias. Por exemplo, dizer o que é a terra equivale a dizer a sua ideia, o aspecto ou a forma visível em que ela aparece.

O homem mora literalmente nas ideias, quer dizer, nos *aspectos* em que a realidade aparece e como tal se propõe.

Mas ao conviver com a realidade em constante oferta, o *homem se encaverna*: afasta-se das ideias verdadeiras ou dos aspectos reais para morar na *caverna* de suas próprias opiniões e preconceitos. Essas opiniões e preconceitos constituem o falso saber que Platão chama de *doxa*. Ao verdadeiro saber chama de *episteme*.

A filosofia de Platão se resume no ensino e aprendizagem de como sair do mundo das opiniões e dos preconceitos (o falso saber), que se foi aninhando em nossa mente, para o verdadeiro saber que constitui a realidade nas formas visíveis (= nas ideias) de seu aparecimento.

Quando conhecemos as verdadeiras ideias, a realidade se ilumina e nos aparece naquilo que efetivamente ela é. As ideias são assim o conhecimento verdadeiro.

A filosofia, por ser empenho fervoroso de busca das verdadeiras ideias, mostra o *eros* do pensamento. *Eros* significa vontade de libertar-se do falso, desejo de se unir ao verdadeiro. Se *eros* move o pensamento a buscar o verdadeiro

e a libertar-se do falso, então o saber verdadeiro representa a forma mais sublime de amar e de querer e também a forma mais sublime de convivência humana.

Nessa compreensão, a filosofia governa a política, porque apresenta uma forma de saber que tem força de congregar em comunidade os homens divididos por opiniões, caprichos e interesses particulares.

A *paideia* ou a educação do homem para a filosofia e conseqüentemente para a política, Platão a expôs magistralmente na *alegoria da caverna*.

A *alegoria da caverna* resume a filosofia ou a aprendizagem do homem em busca das verdadeiras ideias no mundo de nossos opiniões e também a política porque, ao fazer essa aprendizagem, os homens se avizinham e convivem na convivência de um mesmo bem belo e verdadeiro.

"Imagine homens vivendo desde sua infância numa morada subterrânea em forma de caverna, cuja entrada, aberta à luz que vem da madrugada, se estende sobre toda a largura da fachada. Estes homens aí se encontram presos em cadeias, de costas para a entrada, olhando para os fundos.

Fora da caverna há um fogo aceso sobre uma eminência; entre o fogo e os prisioneiros, uma passarela. Ao longo da passarela, ergue-se um pequeno muro, semelhante aos tabiques que os exibidores de fantoches erigem à frente deles e por cima dos quais mostram as suas maravilhas.

Imagine agora que homens, transportando utensílios de toda espécie que ultrapassem a altura do muro, estejam passando na passarela. Entre os portadores uns falam, outros se calam.

Os prisioneiros, nessa situação, jamais viram outra coisa senão as sombras, jamais ouviram outra voz senão os ecos que reboam no fundo da caverna. Falarão das sombras como se fossem objetos reais, terão os ecos como vozes verdadeiras.

Esses estranhos prisioneiros se assemelham a nós homens. Considere agora o que lhes sobrevirá se forem libertos das cadeias e curados da ignorância.

Se um desses prisioneiros se levantar, volver o pescoço, caminhar, erguer os olhos para o lado da luz:

tais movimentos o farão *sofrer*, e a luz, ofuscando-lhe a vista, o impedirá de ver os objetos cuja sombra

; enxergava há pouco. Ficará muito embaraçado e dirá ,,,,,, que as sombras que via há pouco são mais verdadeiras do que os objetos que ora lhe são mostrados. <.*<

E se este prisioneiro for arrancado à força do lugar onde se encontra e conduzido para fora à luz do sol, ele não ficaria irritado e seus olhos feridos? Deslumbrado pelo brilho, não necessitaria acostumar-se para ver o espetáculo da região superior? Aqui, nesta região superior que é a superfície da

"••" terra, veria primeiro o que está nas sombras. À noite poderia contemplar os corpos celestes, fixar a vista na luz dos astros e da lua. Só mais tarde poderia contemplar a luz do sol. Quando isso acontecer, reconheceria que o sol governa todas as coisas visíveis e também aquelas sombras no fundo da caverna. Lembrando-se então de sua primeira morada, da sabedoria que nela se professa, de seus companheiros de cativo, alegrar-se-á com sua mudança e lastimará a sorte destes últimos. Não sentirá ciúmes das honras, louvores e distinções que lá se distribuem. Preferirá, como o herói de Homero, ser apenas um servente de charrua, a serviço de um pobre lavrador, e sofrer tudo no mundo, a voltar às suas antigas ilusões e viver como vivia.

!•'..' Suponha que nosso homem torne a descer à caverna e vá sentar-se em seu antigo lugar. Nesta passagem súbita da pura luz para a obscuridade não lhe ficariam os olhos como que submersos em trevas? E se, enquanto tivesse a vista confusa — porque bastante tempo se passaria até que os olhos se afizessem de novo à obscuridade — tivesse de dar opinião acerca das sombras, numa discussão com seus companheiros, não provocará riso à própria custa e não dirão eles que, tendo ido para a região superior, voltou com a vista arruinada, de sorte que não vale mesmo a pena subir até lá? E se ele tentasse soltá-los e conduzi-los ao alto, não haveriam eles de pegá-lo e matá-lo? (*Rep.* VII, 514-517a).

O que pretende a alegoria?

Representa por certo o primeiro ensaio de crítica do mundo de nossa cotidianidade. Este parece tremendamente ilusório.

Mas estará o homem totalmente desgarrado no ilusório, perdido irremediavelmente na caverna? O que permanece de verdadeiro no mundo de sua cotidianidade?

Verdadeira permanece a capacidade do homem de buscar, verdadeira persiste sua força de perceber o ilusório. Esta força lhe vem do pensamento, astro de luz, que intui o ainda não conhecido mundo superior que sub-repticiamente atua no ilusório.

No mito da alegoria, a luz do sol banha por inteiro a caverna. As «coisas da caverna» são reflexos das ideias inteligíveis como as árvores espelhadas no fundo da lagoa são reflexos das árvores cá de cima da lagoa.

Por estarem na caverna, as ideias inquietam seu habitante e lhe dão a coragem de recusar suas sombras.

Na arte da dialética, que é a filosofia, Platão indica o caminho da recusa. Mas quem recusa, aposta. Qual a aposta da filosofia?

Platão a enunciou na Carta VII:

"Outrora, em minha juventude, experimentei o que experimentam tantos jovens. Tinha o projeto de imediatamente abordar a política tão logo pudesse dispor de mini mesmo".

Muito cedo Platão ingressara na política, participando da administração da cidade numa época de muita prosperidade mas também de muitas injustiças.

"Deixei-me levar por ilusões que nada tinham de espantosas em razão de minha juventude. Imaginava que o poder constituído governaria a cidade reconduzindo-a dos caminhos da injustiça para os da justiça".

Mas o pouco de tempo que participou no governo da cidade de Atenas, Platão observou coisas que muito o desgostaram. A mais penosa de todas foi a condenação à morte de Sócrates, «que eu estimava e não temo proclamar o homem mais justo de seu tempo».

"Em vista destas coisas e de outras do mesmo gênero e de não menor importância, fiquei indignado e me afastei das abominações que o governo cometia. (...) Vendo os homens que conduziam a política, quanto mais considerava as leis e os costumes e quanto mais avançava em idade, mais me parecia difícil administrar bem os negócios do Estado. Sem amigos e co-laboradores fiéis, isso me parecia impossível. (...) Além do mais, a legislação e a moralidade estavam a tal ponto corrompidas que eu, antes cheio de ardor para trabalhar para o bem público, considerando essa situação e vendo como tudo era mal gerido, acabei por ficar aturdido. Não cessava, contudo, de observar secretamente os sinais possíveis de uma melhora nesses acontecimentos e especialmente no regime político, mas

esperava sempre, para agir, o momento oportuno.
(...)

Finalmente compreendi que todos os Estados atuais são mal governados... Fui então irresistivelmente levado a louvar a verdadeira filosofia e a proclamar que somente à sua luz se pode reconhecer onde está a justiça na vida pública e na vida privada. Portanto, os males não cessarão para os homens antes que a raça dos puros e autênticos filósofos chegue ao poder ou que os chefes das cidades, por uma graça divina, se ponham verdadeiramente a filosofar". Nestas passagens da Carta VII, Platão delineia claramente a *aposta*, da filosofia: fazer um discurso verdadeiro para que, à sua luz, os homens construam a convivência justa. Por esta aposta, a filosofia começou a existir. Sua causa foi a política. Se os homens vivessem na justiça, não se faria necessária a filosofia. A força política da filosofia será também evocada mais tarde pelo filósofo da Modernidade:

"Cada nação é tanto mais civilizada quanto mais os homens aí filosofam; e o maior bem para o Estado é ter verdadeiros filósofos" (Descartes. Carta-Prefácio aos *Princípios*).

Para libertar o homem do mundo falso e conduzi-lo ao mundo da justiça, a filosofia deve ser *dialektike techne*. *Techne* significa habilidade, perícia. Dialética deriva de *diale-gesthai* e significa método de indagar e de responder, a arte da conversação ou do diálogo, o exercício do uso correto das palavras (cf. *Crat.* 390c).

A desordem intelectual e social espelha sempre uma desordem de palavras. Na época de Platão, quem mais se dedicava a promover a desordem das palavras eram os *sofistas*. Seu interesse era o poder, o prestígio, o lucro.

A palavra, na Grécia antiga, começou a ser importante quando Atenas se tornou *democrática*. Na ordem democrática não basta ser bom cavaleiro, piedoso respeitador das divindades e da tradição dos antepassados. *Importa saber falar!*

É a Atenas democrática que introduz o Ocidente na *civilização da palavra*. Logo apareceram os seus mais ilustres mestres — os sofistas Górgias, Protágoras, Pródicos, Hípias — que ensinavam a falar bem, a defender com persuasão as causas dos cidadãos.

Contra a oratória da sofística, que faz mau uso das palavras, se levanta a dialética platônica, a autêntica oratória, que faz uso correto das palavras.

Por causa do contexto histórico de seu nascimento, a dialética platônica se elabora *contra e com a sofística*. Embora seja contra a vã oratória e a disputa interesseira, ela utiliza todos os elementos da sofística. Com esses elementos, a dialética platônica constrói, contra a sofística, a verdadeira oratória, que é a *disputa diligente* da palavra e a denúncia sincera de seu falso uso.

"No âmbito do pensamento essencial toda refutação é uma necessidade. A disputa entre pensadores é a 'disputa diligente' da causa em si mesma" (Heidegger, M. *Sobre o Humanismo*. Rio 1967, p. 59).

O orador-dialético nas obras de Platão é Sócrates, com parado ao peixe4orpedo que, com suas descargas elétricas, acorda as consciências adormecidas no sono do falso saber. Vazio de verdade, o falso saber aparece cheio de caprichos e interesses particulares. Não é política. Não tem força de construir a convivência.

"A dialética é a melhor maneira de se aprender a falar e a pensar. E quando me convenço de que alguém é capaz disso, sigo-o como se caminhasse nas pegadas de um deus" (Platão. *Pedro*, 266b).

Tome-se qualquer diálogo platônico e ver-se-á que ele constrói a filosofia refutando o falso saber; com isso libera a mente para a busca do verdadeiro.

Nos mais célebres diálogos — *Fea.ro*, *Banquete*, *Fédon* — Platão afirma que o que mais prepara e motiva a busca do verdadeiro saber é a experiência da beleza, do amor e da morte. Essa experiência se dá no *écran* de nossa sensibilidade, no mundo das opiniões confusas. A mente, porém, nessa experiência, encontra a *idéia-bem*, que qual sol ilumina e move toda a realidade. Ela é a matriz de tudo o que aparece.

A aprendizagem que capta a realidade como ideia é a *filosofia: sabedoria teórica e prática*. Teórica porque retrata a realidade na *forma* intelectual da ideia. Prática porque convence o homem a agir de acordo com a ideia. A força da teoria na condução da prática, a correspondência entre uma e outra, constitui a filosofia. Descartes o exprime com o mesmo rigor de Platão:

"Basta julgar bem para agir bem; e faz melhor quem julga melhor" (Descartes, R. *Disc. do Método*, Parte III).

Devolver o homem à luz da palavra, mostrar que esta ultrapassa o capricho de interesses particulares e alcança outra realidade; construir um saber verdadeiro, de consentimento universal, e que possa ser reconhecido como guia da vida pública e privada: esta é a filosofia de Platão.

O caminho platônico de acesso à verdadeira realidade não se faz rejeitando o familiar mundo das opiniões em que vivemos. Antes o contrário. Quem está neste mundo, quem com ele se confronta, se acha imediatamente próximo do outro. O prisioneiro que diz ver sombras só pode compor semelhante discurso porque já está na luz. A sombra é o pressentimento da luz.

Sair da caverna ou do mundo das sombras para o mundo da luz não significa deixar atrás, nem ir para além. É antes um movimento de entrar mais, um esforço por compreender o segredo de seu constituir-se.

Fernando Pessoa, em «O Guardador de Rebanhos», após cantar as glórias do Tejo, que não são o Tejo, porque estão além do Tejo, na vanidade das façanhas das naus lusas que partiram para o Novo Mundo, conclui com versos de sabor sapiencial, que exprimem a mesma dialética platônica de acesso à realidade, expressa na alegoria da caverna:

"O rio de minha aldeia não faz pensar em nada.
Quem está ao pé dele está só ao pé dele" (Pessoa,
F. *Seleção Poética*. Rio 1978, p. 151).

Aristóteles (384-322), discípulo de Platão, é considerado o continuador mais arguto da *filosofia das ideias*. Não repete. Mas lhe dá novo alento. Quis a filosofia como um conjunto de conhecimentos verdadeiros que estivessem acima das opiniões flutuantes.

Seguindo o exemplo de seu mestre Platão, Aristóteles investiga o ser que se dá no convívio familiar. Mas se distancia do mestre no modo de fazê-lo. Platão conviveu com os sofistas. Sua filosofia teve que ser a dialética, a disputa diligente das palavras. Aristóteles não convive com a descrença da palavra. Seu interesse gira em torno da natureza,

na profusão variada de seu aparecimento. Estuda a natureza sob vários enfoques, produzindo diferentes conhecimentos. Aqui nos interessa o conhecimento filosófico.

Nem toda obra de Aristóteles tem valor filosófico. Apenas uma parte. Esta, na compilação feita por Andrônico de Rodes (séc. I a.C.), foi posta depois dos livros de física: *meta ta physika*. Onde o nome de *metafísica*. O conhecimento contido nesses livros de metafísica, Aristóteles mesmo o chamava de *filosofia primeira: philosophia prote* (cf. *Met. I, 2*; 928a, 4). Só mais tarde, durante a Idade Média, por influência do filósofo árabe Averróis (1126-1190), a filosofia, na fundamentação maior de si mesma, começou a ser chamada de metafísica,

A *substância* se constitui no conceito fundamental da metafísica aristotélica, porque diz *como* o ser aparece e consiste em si. A *substância* denota uma *forma de presença* clara e distinta, independente *no* ser, dotada de força própria (*dynamis*). A toda presença autônoma *no* ser e *no* agir, Aristóteles chama de substância (*ousia prote* — presença em sentido próprio). Nesta se manifesta plena*, absoluta e autêntica a energia (*en-ergeia*) do ser. A natureza, na variedade de seu aparecimento, consiste na eclosão sem declínio de substâncias.

A partir da substância como *princípio do ser*, a realidade em seu todo se manifesta numa sólida composição de substâncias bem determinadas e próximas e por isso «acessíveis ao nosso conhecimento».

"De fato, é um só o significado pleno do ser e este é a substância. Indicar a substância de uma coisa não é mais que indicar o seu ser próprio" (*Met. IV, 4*, 1007a, 21).

"Aquilo que desde há muito e ainda agora e sempre temos buscado, aquilo que será sempre um problema para nós — o que é o ser? — significa: o que é a substância?" (*Met. VII, 1*, 1028b, 2).

Toda riqueza do ser está encerrada na forma substância. Esta é *presença* clara e distinta do ser, taça transbordante de sua doação. As substâncias não são todas iguais, mas diferentes. Estão, porém, juntas de modo ordenado. A natureza em seu conjunto não é um caos, mas um *cosmos* de substâncias,
.; :: ;

As substâncias estão juntas numa «ordem» em constante devir. Por causa disso não são monólitos imóveis, nem se enclausuram em si. Mostram-se abertas e entram em relação umas com as outras; são receptivas e ativas; capazes de agir e de sofrer mutações.

As substâncias contêm em si também o princípio de *atualização*, *-permanência*, e *transformação* do ser. Princípio de atualização porque a substância constitui a forma de aparecimento e, por conseguinte, de presença do ser. Princípio de permanência porque a substância contém a força que mantém o ser na unidade constante de si mesmo. Princípio de transformação, porque a substância é potencialidade. Opõe-se à inércia. Aspira e busca incansavelmente novas modalidades de ser.

Todas as substâncias estão no devir, todas se transformam. Na transformação não perdem a identidade porque são *ato-e-potência*. Isto quer dizer que cada substância, embora já seja, por seu próprio poder, se abre a mutações imprevisíveis. O universo aristotélico é um turbilhão de substâncias em constante *devir*, em incansável competição.

As substâncias, além de serem diferentes, são hierárquicas. Todas são boas, algumas melhores e uma ótima.

"Onde existe o melhor, existe o étimo, ou: entre as coisas que existem, uma é melhor que outra; existe pois uma coisa ótima, que deve ser divina" (cf. Rossi, W. D. *Aristóteles*, Buenos Aires, 1957, p. 257). Como chega Aristóteles a discernir a presença da substância divina? Ao observar as coisas que se movem no redemoinho, o olhar adivinha o vento. Ao observar o movimento ordenado das substâncias, a mente adivinha o princípio que tudo move, o primeiro motor, a plenitude do movimento, o ato puro (*Met.* XII, 6, 1071b, 22). Este primeiro motor é presença plena e universal: substância divina.

"Todas as substâncias são ordenadas uma relativamente a outra, mas não todas do mesmo modo: os peixes, as aves, as plantas têm ordem diferente. Todavia, nenhuma substância está relativamente a uma outra como se nada tivesse a fazer com a outra, mas todas são coordenadas a um único ser" (*Met.* XII, 10, 1075a, 12).

A substância divina abraça o universo. Por toda parte ela comparece como primeiro motor, princípio universal de toda presença. E todas as substâncias buscam transformar-se porque aspiram ao melhor e ao ótimo que espande no primeiro motor: princípio e fim de todas as aspirações das substâncias.

A substância que mais evidencia o desejo de aprimoramento (transformação) é o homem. Define-se especificamente como alma (*psique*) : «a forma de um corpo tendo vida em potência». Essa forma significa força que une todas as manifestações do corpo, o fortifica e o incita a realizar-se no bem que lhe é próprio. Esse bem transparece no realizar-se do corpo: sua postura vertical move-o em direção ao céu, à busca da perfeição próxima ao primeiro motor.

Anaxágoras diz que o homem é o mais sábio dos animais porque possui mãos. Mas foi dotado de mãos porque era o mais sábio, porque as mãos são instrumentos, e a natureza, como um homem sábio, distribui sempre cada coisa a quem se acha em condições de servir-se da mesma... O homem... é o único entre os animais que tem posição ereta, porque a sua natureza e substância é divina, e a função mais divina é entender e pensar, o que não seria fácil se sustentasse corpo muito volumoso (cf. Aristóteles. *De pari. animal.* IV, 10, 686-7).

2. Da metafísica à lógica. Embora Aristóteles tenha sido o infatigável investigador do ser e fautor da filosofia das substâncias, foi promovido a mestre do Ocidente pelo legado de uma lógica insuperável.

A *lógica* de Aristóteles é uma *exposição formal* do conhecimento. Ela mostra que os conhecimentos consistem em *conceitos*, *juízos* e *raciocínios*, governados pelos princípios de identidade e contradição.

"A lógica é uma ciência da razão... uma ciência *a priori* das leis necessárias da razão, não apenas a respeito de alguns objetos, mas de todos os objetos; por conseguinte, uma ciência do uso correto da razão em geral..." (Kant, I. *Logik*. Einl. § 1).

A forma de conhecimento onde a *razão* mostra seu potencial maior é o *juízo*. Por isso ela busca o juízo como o leão o alimento.

No juízo a razão encontrou uma forma de conhecimento universal, que se visibiliza no mundo do homem. O mundo constitui a «somação» de todos os juízos, ou melhor, o mundo é «o grande juízo» do homem. Isto significa que no juízo a razão encontrou-se a si própria: na capacidade de construir seu próprio mundo, o mundo da filosofia e da ciência. Esse mundo racional representa o consentimento de seu compromisso; fora dele se sente descompromissada.

"Não se deve jamais dar pleno consentimento senão a verdades evidentes que não podem ser recusadas sem sentir uma 'dor' interior e a reprovação secreta da *razão*" (Malebranche, N. *Recherche de la vérité*, I, II, 4).

Na sequência da lógica de Aristóteles, a razão vai se tornar o projeto da filosofia. Importa aprimorá-la na capacidade de «fazer» o mundo, quer dizer, o conhecimento. Assim a metafísica se torna sempre mais lógica.

A *lógica*, como desdobramento das possibilidades da razão, é a grande obra da Modernidade. Obra já iniciada dentro do horizonte aberto pela filosofia da Grécia antiga, descuidada depois durante a Idade Média, que foi uma *época de fé*, cuja identidade escapa às luzes da *razão*, e por isso é considerada uma época de «obscurantismo».

O desenvolvimento da lógica impregnou a Modernidade de ciência e de filosofia da ciência. Para bem marcar essa perspectiva de «concentração» na força da *razão*, de crença no seu poder de «ordenar» o mundo do homem, indiquemos as obras de alguns de seus fautores mais conhecidos:

Novum organum scientiarum (1620), de F. Bacon; *Diálogos sobre os Dois Máximos Sistemas* (1632), de Galileu Galilei; *Discours de la méthode* (1641), de R. Descartes; *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* (1687), de I. Newton; *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), de J. Locke; *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1710), de G. W. Leibniz; , j., *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), de D. Hume; *Kritik der reinen Vernunft* (1781), de I. Kant; *Wissenschaft der Logik* (1817), de J. F. G. Hegel;

Cours de philosophie positive (1830-1842), de A. Comte;
Das Kapital (1867), de K. Marx;
Einleitung in die Geisteswissenschaften, de G. Dilthey;
Logische Untersuchungen (1900), de E. Husserl.

Na lógica moderna, o diálogo com o ser, próprio do pensamento originário, nos toca pelo seu retraimento, porque nela se enaltece o poder da razão de instituir ciência e o poder da ciência de programar e «construir» o novo mundo do homem. Assim lemos na consagrada definição:

Metaphysica est scientia prima, cognitionis humanae principia continens (Baumgarten). "Metafísica é a ciência que contém os primeiros princípios do conhecimento humano".

Numa tal definição, a filosofia não é mais metafísica (ciência do ser), mas lógica (ciência da razão), porque busca estabelecer os princípios do conhecimento, e a *razão*, equipada com esses princípios, se atribui o poder de *calcular* o que o ser é. Calcular significa conceituar, julgar, apreciar, logi-ficar, racionalizar, sistematizar.

Transportar e entregar a realidade aos poderes da *razão*, «ordenando-a» dentro de seus «esquemas», significa não a metafísica, mas a lógica, o projeto da ciência no sentido moderno. A verdade, dentro desse projeto, não mais significa adequação do intelecto à coisa, mas adequação da coisa à representação do intelecto: *veritas est adaequatio rei ad intellectum*.

Na lógica moderna a razão constitui fonte de conhecimento. Este representa uma forma da razão. Não uma forma «encapsulada», mas referencial... de transcendência... de busca de constituição do objeto, do conhecimento, do mundo. O mundo moderno, mesmo e sobretudo nos seus «absurdos», espelha «formas» da razão.

Como se dá a conhecer a razão moderna? Que «forma» ela assume que a torna capaz de «construir» o mundo da ciência? É este o problema da filosofia moderna. Um problema lógico! Um problema da *razão*. Mas não da lógica nem da *razão* no sentido acadêmico que as entende como disciplina e como faculdade humana. Razão e lógica no sentido da indagação do originar-se e do constituir-se do conhecimento ou do mundo do homem. Esse conhecimento ou

mundo do homem mostra o limite transcendental da *razão*, como o sol e as estrelas mostram o limite transcendental da luz. Aqui a luz forma o mundo do sol e das estrelas. Lá a razão forma o mundo dos objetos de ciência e de técnica: o mundo do homem.

A lógica moderna nos dá a conhecer a *razão* como *forma sapiens*, sempre pronta a elaborar conhecimentos, e como *forma faber*, sempre pronta a construir o mundo conforme aqueles conhecimentos. Este existe como «imagem» ou «representação» da *razão*, como o sol é imagem e representação da luz.

Forma sapiens e forma faber, a razão representa ainda outra forma, a *forma-luz* geradora de mundos novos.

Para Descartes, essa forma-luz que incita a razão a conhecer e a procriar novos mundos, era a ideia do *ens infinitum*. Esta ideia era o «*medium-luz*» que ensejava todos os conhecimentos, desde os mais sensíveis aos mais abstratos. Leibniz diria que, por ser mônada da ideia infinita, a razão reproduz em si e espelha o universo (*Mon.* 56). Neste sentido compreende-se a ciência como uma permanente «revolução copernicana»; a ordem objetiva do mundo se institui a partir da razão e gira em torno da razão e não vice-versa.

As categorias são "conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos e, portanto, à natureza como conjunto de todos os fenômenos" (Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, § 26).

Nesta perspectiva, a metafísica se torna lógica, porque conhecer exprime uma atividade da razão, como germinar exprime uma atividade da semente. Por certo, uma atividade transcendente, não encapsulada, porque desde sempre a razão está junto ao mundo que conhece, como o verde está desde sempre junto às árvores da floresta e o azul junto às águas do mar... A *razão* desde sempre se espelha e se reconhece nos objetos de seu conhecimento, no mundo-da-ciência. Razão e mundo estão, como pai e filho, numa relação próxima mas de transcendência. Como alcançar o mundo? Como alcançar a razão?

3. Da lógica à fenomenologia. Trata-se de retornar às próprias coisas que precedem ao mundo ou ao conhecimento e de que o mundo e o conhecimento sempre falam. A feno-

menologia é um *método*. Sua máxima diz : «em direção às próprias coisas». Com isso ela pretende ser ontologia, porque indica um movimento para a coisa, um ultrapassar da consciência para a coisa na sua transcendência e estranheza. A lógica funda a ordem do pensamento em categorias. A fenomenologia, já deixa ouvir a ordem das próprias coisas.

A palavra «fenomenologia» se compõe de dois termos : *fenómeno* e *logos*. Fenómeno deriva do verbo grego *phaino-thai*, que significa manifestar-se. «Fenómeno» significa aquilo que se manifesta em si mesmo : o que aparece no seu «aparecer», se oferece e se desvenda, se dá à luz do dia. Fenómeno é o puro aparecer do que aparece.

O significado fundamental de *logos* é *discurso*. *Logos* enquanto discurso significa tornar manifesto aquilo de que no discurso se discorre. O *logos*, isto é, o discurso, deixa ver alguma coisa, traz aquilo de que se discorre para fora do seu esconderijo e o deixa ver como não-escondido. *Logos* é pois o discurso apofântico.

Fenomenologia significa : deixar ver por si mesmo o que se manifesta, assim como se manifesta por si mesmo. Se a indagação da fenomenologia tem esse propósito, ela exprime a máxima: «em direção às coisas mesmas». Ela não pára frente ao paredão da consciência ou do mundo dos conceitos e juízos, das percepções, recordações e imagens. «Suspende toda a tese deste mundo» e dirige a atenção para a doação originária: deixa aparecer o seu sentido. O «mundo» é «silhueta» desse puro aparecer originário das coisas.

A fenomenologia não tem um «objeto» determinado de pesquisa como por exemplo os têm a biologia, a teologia, a sociologia. Ela apenas é um *método* que tem por objeto o estudo dos fenômenos e diz que estes devem ser tratados de modo descritivo. Uma descrição que mostra a «coisa» do fenômeno.

Qual a «coisa» que a fenomenologia deve «deixar ver»? Qual a «coisa» que merece o nome de fenômeno em sentido próprio? Qual o tema necessário desse método que mostra? Trata-se evidentemente de alguma coisa que permanece «escondida» em relação ao que se manifesta. Ora bem, o que permanece «escondido» não é este nem aquele ente nem qual-

quer outro que ainda não tenha aparecido, mas simplesmente *o ser dos entes* que desde sempre estão no mundo. Por isso a fenomenologia é *a questão do ser*, a indagação do ser que desde sempre está aí não atrás, mas no fenômeno dos entes e dos objetos que constituem o mundo do homem. No ser está a *coisa* da fenomenologia.

Mas qual o fenômeno-ente que constitui o ponto de partida para a indagação do ser? É aquele que ao manifestar-se indica o ainda-não-manifestado de si: o homem-no-mundo. O homem pois encarna o fenômeno do ser e constitui seu anunciador e intérprete. A fenomenologia mostra-se assim *hermenêutica* ou *analítica da existência*. Sua tarefa está em analisar a existência do homem no ser. Com isso ela nos dá a conhecer o quanto o homem está na necessidade da questão do ser.

"Este ente que nós somos constantemente e que, entre outras, tem a possibilidade de perguntar, indicamo-lo com o termo pre-sença (*Dasein*)" (Heidegger, M. *Ser e Tempo*, § 2).

Como apreender o sentido do ser? Analisando a existência do homem. Isso porque a existência oferece a possibilidade de nos referirmos ao ser. A existência se constitui de possibilidades. O homem é sempre sua possibilidade, sempre concretamente o «seu mundo» e por isso ele pode escolher-se e conquistar-se ou perder-se. Esta escolha significa um problema que se põe a cada homem e que por isso dá lugar a uma compreensão existencial do ser antes mesmo de qualquer discussão teórica.

A compreensão existencial do ser conota um movimento de *transcendência*. Isto significa que o fim para o qual o homem vai está no *mundo*. A transcendência pode ser definida como um «estar-no-mundo».

Mas qual o sentido do «mundo»? É um sentido referencial porque o mundo contém a «coisa» que manifesta a «compulsão» do homem à transcendência. Transcender significa fazer do «mundo» o projeto das possíveis atitudes e ações do homem. O mundo feito pelo homem compreende o homem e o submete às suas limitações. Mas por ser um ato de decisão, o «mundo» representa a própria liberdade. Isto significa que é próprio do homem instituir o mundo, colocar-se no mundo e sofrer as suas imposições.

No projeto do mundo o homem se compreende como liberdade. Por isso o mundo representa sua transcendência. Só a liberdade pode conseguir que para o homem um mundo exista e se realize como mundo. Ser-no-mundo, o homem vem à sua transcendência na medida em que realiza o mundo: no cuidado pelas coisas do mundo vem ao ser de sua existência e se realiza como liberdade.

Nessa fenomenologia ontológica, o sentido do ser está na liberdade. O homem-no-mundo assinala sua floração.

Para conseguir a floração da liberdade, o homem enquanto filósofo procede a uma «demolição» ou «redução ontológica» do mundo. Mostra que o mundo, embora irrompido do ser, é apenas «perfil» e «silhueta». O cuidado assíduo por esta floração de liberdade do ser no mundo faz do homem «pastor do ser» — *Der Mensch ist der Hirt des Seins* (Heidegger).

O homem-hoje vive no mundo da ciência, em que será difícil ao filósofo exibir o passaporte de suas credenciais, porque, já observava Eogério Bacon em *Opus Maius*: «Se bem se examina, a filosofia não tem utilidade alguma». Na *Gaia Ciência*, em linguagem não muito diferente, Nietzsche diz que a filosofia vive nas geleiras das altas montanhas, tendo por única companhia o monte vizinho, onde mora o poeta. No mundo da ciência, não podendo exibir passaporte de «ciência», a filosofia sofrerá o impasse da incompreensão; e a cena tra-gicômica, narrando o destino do primeiro filósofo, se repete:

"Tales de Mileto refletia, certa vez, sobre o significado dos astros para a existência e, olhando para o céu estrelado, caiu num buraco. Uma doméstica da Trácia, bela e galhofeira, dele se riu e gozou dizendo: 'Aquele ali se preocupa tanto com o que se passa no céu, enquanto não tem olhos para ver o que tem diante do nariz e debaixo dos pés'" (Platão. *Teet.* 174a).

Platão acrescenta ao relato dessa história as palavras de destino: à mesma gozação está sujeito todo aquele que se dedica à filosofia. Saída embora de seu flanco, como Eva de Adão, a ciência goza da filosofia.

A filosofia é a linguagem do pensamento que busca incessantemente o sentido do ser no enredo do mundo. Ela continua no interesse da tradicional *questão do ser*.

"O que é o ser constitui a pergunta incessante do filosofar. O ser enquanto ser *determinado* é cognoscível. As categorias mostram as formas fundamentais em que está determinado. Sua representação na lógica deixa ver expressamente as formas ou modos de ser: *o ser como ser conhecido e como ser pensado* se faz objetivo em suas ramificações e multiplicidade. Mas com isso o ser não está esgotado por completo. (...)

Em nenhuma parte tenho *o ser*. Onde quer que eu esteja, tropeço sempre com limites, movido por aquilo que está vinculado à minha liberdade porque a liberdade mesma é busca do ser. Se não o busco é como se eu mesmo cessasse de ser. Pareço encontrá-lo na 'historicidade' concreta de minha existência empírica ativa e, contudo, tenho que vê-lo me escapando constantemente quando quero agarrá-lo filosofando" (Jaspers, K. *Filosofia*, II. Madri 1958, 335-336).

Capítulo III A antropologia

Nos capítulos anteriores vimos que a *filosofia* foi de início *ontologia*, e depois *metafísica*. Em seguida, vimos como no seio da metafísica se desenvolveu a *lógica* e como no seio da lógica se originou a *fenomenologia*. Esta também se chama *antropologia* ou *analítica* da existência do homem-no-mundo porque procura aí surpreender *o sentido do ser*. Uma tal antropologia é de fato ontologia.

Na antropologia se expõe os conhecimentos de filosofia a respeito do ser humano. É recente como disciplina específica e autónoma.

A filosofia mostra o conhecimento que o homem faz do ser. Por isso, a filosofia sempre traduz uma antropologia. Ao efetuar aquela, o ser humano se auto-evidencia, porque se mostra naquilo que sempre é: um infatigável investigador que busca o esclarecimento! Coragem de autoconduzir-se! Capacidade de posicionar o seu mundo! Decisão de viver os seus limites!

"Esclarecimento (filosofia) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é o culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendi-

mento, tal é o lema do esclarecimento" (Kant, I. Resposta à pergunta: que é o esclarecimento?, em *Textos Seletos*. Petrópolis 1974, p. 100).

"E nós jamais seremos filósofos (homens esclarecidos) se tivermos lido todos os filosofemas de Platão /^v e de Aristóteles e não soubermos emitir um parecer (\\ ' sólido sobre uma questão dada" (Descartes, R. Règle III, em *Règles pour la direction de l'esprit*).

"Enfim... deliberei passar em revista as diversas ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar escolher a melhor; e, sem que pretenda dizer nada sobre as dos outros, pensei que o melhor a fazer seria continuar naquela mesma em que eu me achava, isto é, empregar toda minha vida em cultivar meu pensamento e adiantar-me o mais que pudesse no conhecimento da verdade, segundo o método que me prescrevera. Eu sentira tão intenso contentamento, desde quando comecei a servir-me deste método, que não acreditava que, nesta vida, se pudesse receber outros mais doces, nem mais inocentes; e descobrindo todos os dias, por seu meio, algumas verdades que me pareciam muito importantes e comumente ignoradas por outros homens, a satisfação que isso me dava enchia de tal modo meu espírito que tudo o mais não me afetava" (Descartes, R. *Disc. do Método*, parte III).

Este capítulo resume em quatro parágrafos a filosofia do ser que transparece na análise do fenómeno homem. Quer ser um capítulo de ontologia porque busca conceituar o ser analisando o homem. Nesta ontologia fenomenológica aparece nitidamente o sentido do ser. As palavras que o dizem são: pensamento, vontade, liberdade, corpo, mundo, história.

1. O homem está no pensamento, na vontade-de-poder e na liberdade. Pensamento, vontade-de-poder e liberdade são palavras que clareiam o ser humano, que visualizam o halo que cinge a sua frente desde o nascimento.

A eles se chega pela *experiência*,.

A experiência humana é *abertura* de possibilidade. Em sua estrutura significa a capacidade inata de procurar e de encontrar o possível. Uma vez encontrado, o possível se torna o real e o sempre já conhecido da experiência.

"Encontrar sem procurar é difícil e raro, mas procurando é acessível e fácil; se não se tem conhecimento é impossível procurar" (*Arquitas*).

"Pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto. Pois todo aquele que pede, recebe; quem procura, acha; e a quem bate, se abre" (Mt 7,7-8).

O homem existe como abertura do possível: como procura e encontro. A experiência, em todos os níveis, do sensível ao espiritual, mostra que somos abertura, destinados à procura. Somos cálices abertos, procurando sedentos o vinho que nos satisfaça, O homem todo significa dinâmica de procura e templo de encontro.

Procurar e encontrar é próprio do homem e isso o torna capaz de experiência. A experiência supõe procura e encontro! ;É questão do ser!

Quem nos destina à experiência, nos compele à procura, nos dá o conhecimento ou encontro do que se procura? É o pensamento. Este é possibilidade de busca e, conseqüentemen-te, de encontro com o que se busca. Por estar no pensamento, o homem está na questão do ser. Pensar equivale a *nascer para* esse acontecimento. Em termos existenciais: pensar significa tornar possível o homem, personalizá-lo, fazê-lo procura e encontro.

"Com a palavra *pensar* entendo tudo o que acontece em nós de modo que nós o percebamos imediatamente por nós mesmos: por isso não só entender, querer e imaginar, mas também sentir é a mesma coisa que pensar" (Descartes, R. *Princ. Phil.* I, 9).

A experiência nos revela o homem na necessidade de procura e encontro. Quem o instala nessa necessidade íntima e o guia no destino de sua efetuação é o pensamento.

"Encontramos o pensamento como a coisa mais forte e mais continuamente exercida em todos os graus da vida, e também em todo perceber e aparente sofrer! É evidente que com isso o pensamento se torna poderosíssimo e cheio de exigências e, ao final, domina todas as demais forças. Termina por ser 'paixão em si mesma'" (Nietzsche, F. *Vontade de Poder*, n. 608).

Se na constituição da experiência humana o pensamento é guia único e soberano sem a direção de outrem, então ele é *poder*. Poder de procura e poder de estar junto ao que encontra. Isso significa que o pensamento em sua identidade íntima é poder.

O poder, porém, é o caráter específico da vontade, porque esta, em tudo que quer, cuida de crescer no próprio poder de querer. A vontade é assim a alma do pensamento.

A vontade é poder por alguma coisa em favor de si própria. Ela norma e guia o próprio querer em todos os seus percursos sem jamais se perder nem se apagar em algum objeto de seu querer.

A vontade, no poder de si, guia o homem no embate com todos os seres, dirige a constituição de seu mundo, orienta a convivência do estranho no familiar dos costumes, das leis, da ciência, das festas, dos jogos, dos templos... Tal empreendimento nem sempre se dá em terra firme, sob o espelho sereno do céu, mas em águas tempestuosas, sob um céu de relâmpagos e trovões.

"A vontade está em todos os atos do homem, e, ainda, todos os atos nada são senão vontade" (S. Agostinho. *De Civ. Dei*, XIV, 6).

Nos ofícios e nas artes, na ginástica e no trabalho, na ciência e na técnica, nas emoções, nos sentimentos e nas paixões, no desejar, no crer e no esperar, em todos os níveis da consciência, há sempre o exercício da vontade: há o aprimoramento de sua força de querer, a exultação de seu poder de procura e a alegria de cuidado do que encontra.

"Sim, qualquer coisa invulnerável e que não pode tumular-se há em mim, qualquer coisa que fende rochas; chama-se *a minha vontade*. Silenciosa e inalterada, procede através dos anos" (Nietzsche, F. O canto do túmulo, em *Zarathustra*).

Se a vontade indica a busca de alguma coisa em favor de si própria, se significa autonomia de poder em tudo o que quer, então a vontade está na *liberdade*.

A liberdade é a independência da vontade em relação a qualquer objeto exterior a ela mesma, é a capacidade da vontade de querer o que quer e de posicionar por poder próprio a legislação ou a regra de seu agir. Por poder, em tudo o que quer, essa autonomia, a vontade está na liberdade. Isso significa: o que a vontade mais busca é morar no próprio poder, na própria liberdade. Esta é seu caráter.

Em tudo o que a vontade busca e faz não busca nem faz apenas um produto de valia exterior; em toda ação busca

e faz a sua liberdade, conquista o poder de sua autonomia, potencializa a independência de seu querer.

"A falta de liberdade consiste somente em que nós somos em outra coisa, não em nós mesmos. Os seres pensantes são em si, portanto, livres" (Hegel, F. *Intr. à Hist. da Fil.*, São Paulo 1976, p. 15).

A medida do poder da vontade não está na dominação, mas na liberdade. E por grande que seja no poder de dominação, é sempre a liberdade que a confirma ou a refuta. Não há nada mais forte que um homem livre, único capaz de dominar. A liberdade defende as leis, confere legitimidade a todo poder de dominação, justifica a construção de muralhas e o uso das armas.

"Sim! A esta ideia ateno-me com firme persistência: A sabedoria impõe-lhe o selo da verdade; Conquista a existência e a liberdade Somente quem todo dia a reconquista" (Goethe, J. W. von. Lição final. *Fausto*).

O homem procura incansavelmente a liberdade, a terra prometida. Esta começa e termina todos os seus caminhos. É a pérola de seu querer.

"A um célebre homem de ciência que aprendera tudo o que a época oferecia em matéria de conhecimento, só lhe faltava ouvir as lições de afamado mestre de um mosteiro japonês. Um belo dia vai em busca do mestre. Bate à porta do mosteiro. Recebe-o o porteiro a quem explica o motivo de sua vinda: aprender as lições de sabedoria do mestre. O porteiro o anuncia. O mestre, sem recebê-lo, sem falar-lhe, envia-lhe a primeira lição: varrer diariamente o jardim do mosteiro. O cabo de vassoura, o grande livro da sabedoria! Estranhou o discípulo a lição! Conformou-se, porém, imaginando fosse o expediente usado pelo mestre para distraí-lo na demora da espera.

Mas o expediente se prolongou durante dias, semanas, meses. Impacientou-se o discípulo. Atirou longe a vassoura e ia-se embora.

O gesto deixou-lhe a mão vazia. Vazia do cabo e para o cabo de vassoura. E no vazio da mão percebeu a lição do mestre" (Mestre do Tão).

Os empreendimentos do homem são sempre ensaios de liberdade. Esta se encontra na origem e no destino de todos os caminhos da terra. O mundo é sua roupagem. Mas não

está no mundo o baluarte da liberdade e sim na vontade do homem.

"Ninguém para salvar-nos, nenhum recurso exterior que nos possa trazer a liberdade; a liberdade não pode vir senão do fundo de nossos corações, do esforço de nossa vontade" (Fichte, J. G.).

2. O homem está no corpo. No corpo aparecem em *forma visível* o pensamento, a vontade-de-poder e a liberdade. Essa forma visível, o corpo, poderíamos defini-la como *extensão em todas as direções*, «uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz».

Sua natureza é estender-se e como a árvore, alongar-se em voo de pássaro. No estender-se, V.) ele se constitui em forma visível do pensamento porque este J implica sempre extensa busca em todas as direções. O corpo Lê o voo do pensamento.

O corpo é forma visível, densa, resistente, compacta de poder, toda feita para buscar e procurar, para encontrar e estar junto. É ponte que busca e aproxima. É corda.

"O Homem é uma corda que se constitui como o nó (*geknuepft*) entre o Animal e o Super-Homem: — uma corda sobre um ab-ismo (*Ab-Grund*). Um perigoso Para-Além, um perigoso Em-caminho, um perigoso Retrocesso, um perigoso Calafrio e Ficar-Parado. O que é grande no homem é isto, que ele é uma ponte e não um fim; o que pode ser amado no homem é isto, que ele é uma Passagem (*Uebergang*) e um Ocaso (*Untergang*). (...) Eu amo aquele cuja alma é profunda, também no ferimento, e que pode sucumbir numa pequena vivência: assim ele vai de bom grado sobre a ponte" (Nietzsche, F. Prol. 4, *Zaratustra*).

Corda e ponte! Palavras que significam o corpo do homem. Ponte que se encaminha para... Corda que entrelaça. O homem representa um nó, um elo, um ritmo concentrado, exaltado por Nietzsche em todas as páginas do *Zaratustra*:

"Aquele que está acordado e consciente diz: Sou todo corpo e nada fora dele" (Nietzsche, F. Os odiadores do corpo, em *Zaratustra*).

A exterioridade do corpo é figura concentrada de poder. Nele a vontade se isola e se individualiza e por ele faço a experiência *que me pertence*. É o único corpo que não é

somente corpo, mas *meu corpo*. Fora dele nada alcanço. Nele o passado aflora no presente, nele se realiza o aqui agora, nele está o ponto de partida em direção ao que devo ser, nele se desenrola o drama do personalizar-se de cada indivíduo.

"Personalidade do homem significa: o homem é chamado a transformar em história o ser, que se lhe abre e manifesta, a dar-se a si mesmo no espaço assim aberto consistência" (Heidegger, M. *Intr. à Metaf.* Rio 1967, p. 167).

"Os homens se arruinam quando não sabem variar » segundo a fortuna" (Maquiavel).

Para que o corpo venha ao ritmo de sua fortuna, à plenitude de sua força de procura e de encontro, para que se torne ponte, precisa entrar no «debate consigo mesmo». Pois «nada é tão inseguro e instável quanto a fama de poder não alicerçada na própria força» (Tácito).

Na alegoria da pomba que voa agitando o ar, Kant ensina o «debate consigo mesmo» por personalizar-se:

"A pomba ligeira agitando o ar com seu livre voo, cuja resistência sente, poderia imaginar que seu voo fosse mais fácil no vácuo" (Kant, I. *Intr.* III, em *Crítica da Razão Pura*).

Para credenciá-lo ao *ritmo* do ser, para fazê-lo *harpa* de ressonância da realidade, para torná-lo *pessoa* que representa o universo, é preciso submeter o corpo a exercícios de purificação. Neste particular, Pitágoras (530-470 a.C.) continua nosso mestre. Sua filosofia se compunha de exercícios de trabalho, jejum, abstinência, ginástica, música e aritmética. Com isso tornava o corpo *cálculo* capaz de ouvir «a medida invisível de cada coisa» e de compartilhar do sopro e do ritmo do ser.

Chuang-Tzu descreve o mesmo exercício pitagórico, o mesmo «debate consigo mesmo» por personalizar-se, na tessitura deste discurso:

"Confúcio contemplava a catarata de Lu-Liang. A cortina de água tem a altura de dez homens em pé, um em cima do outro. Depois da queda, a corrente impetuosa de águas espumantes se precipita ao longo de quarenta milhas, entre as rochas. Nem tartarugas, peixes ou crocodilos podiam nadar nesse turbilhão. Viu, porém, um homem nadando na torrente.

, Crendo tratar-se de um suicida cansado dos sofrimentos da vida, mandou que seus discípulos o salvassem da morte.

A uns cem passos abaixo, porém, o homem saiu da '•'•'•.• água, sacudiu alegre os cabelos molhados e cantarolava.

Disse Confúcio:

Pensei que você fosse um espírito. Vejo, porém, que é mortal. Diga-me, por favor, em que consistem a técnica e o método de sua natação? Respondeu-lhe o mortal:

Não sei. Instalei-me na terra, enraizei-me no hábito do cotidiano; no desempenho recolhido do habitat diário, alojei-me na fluência da vida; aos poucos a f'•'•. fluência da vida se tornou o habitáculo da minha .>i .v. natureza como a lei perfeita da regência do corpo.

, • , Caio na água, desço e subo com ela, na correspondência à sua doação. Não há técnica nem método.

Perguntou-lhe Confúcio:

O que significa instalar-se no hábito do cotidiano, alojar-se na fluência da vida, tomar corpo na regência da lei perfeita?

Respondeu-lhe o homem:

Sou campônio. Nasci na terra. Moro nela. Isso se chama paz, o recolhimento do diário. Da paz flui a vida. Deixar fluir a vida no recolhimento diário é o hábito. Isso se chama: ser. Com o tempo, o ser toma corpo, cresce como fruto da vida, prenhe de vigor. Tudo é uno. Cada caminho é ressonância da vida. Isso se chama: liberdade ou espírito. É só isso, nada mais" (Chuang-Tzu, cap. 19).

As quedas abruptas, as correntes impetuosas, as rochas que obstruem e os crocodilos que nadam no rio da vida resistem mas não impedem o personalizar-se. A personalidade é o invencível. Não há obstáculo que possa derrotá-la. Entregar-se à tarefa de fazê-la pede aproveitar todas as resistências. Isso também ensina a poesia «O entalhador de madeira», que fez tanto em si a obra da personalidade que o príncipe Lu atribuiu aos espíritos.

"Khing, o mestre entalhador, fez uma armação para sinos, De madeira preciosa. Quando terminou Todos que aquilo viram ficaram surpresos. Disseram Que devia ser obra dos espíritos. O Príncipe Lu disse ao mestre entalhador: 'Qual é o seu segredo?' Khing respondeu: 'Sou apenas operário: Não tenho segredos. Há só isso:

Quando comecei a pensar no trabalho que me ordenaste Protegi meu espírito, não o desperdicei Em ninharias, que não vinham ao caso. Jejei, a fim de pôr Meu coração em repouso. Depois de jejuar três dias, Esqueci-me do lucro e do sucesso. Depois de cinco dias Esqueci-me do louvor e das críticas. Depois de sete dias Esqueci-me do meu corpo Com todos os seus membros. Nesta época, todo pensamento de Vossa Alteza E da corte se esvanecera. Tudo aquilo que me distraía do trabalho Desaparecera.

Eu me recolhera ao único pensamento Da armação do sino. Depois, fui à floresta Ver as árvores em sua própria condição natural. Quando a árvore certa apareceu a meus olhos, A armação do sino também apareceu, nitidamente, Sem qualquer dúvida.

Tudo o que tinha a fazer era esticar a mão E começar.

Se eu não houvesse encontrado esta determinada árvore Não haveria

"..."

"

Qualquer armação para o sino. ,j O que aconteceu?

Meu próprio pensamento unificado Encontrou o potencial escondido na madeira; Deste encontro ao vivo surgiu a obra Que tu atribuis aos espíritos". (A Via de Chuang-Tzu, Petrópolis 1969, p. 144-145).

A obra de E. Hemingway, *O Velha e o Mar*, é uma vigorosa e encantadora filosofia do corpo, o lento itinerário de sua personalização.

"A figura do velho pescador é um corpo talhado na situação. O vento, o mar, as tempestades, a fome, a morte, triunfos e derrotas, alegrias e sofrimentos: todas essas situações formam os anéis inexoráveis da faticidade que o pressionam, o compenetraram de todos os lados. A resistência e a luta que o pescador oferece ao cerco da situação o faz afundar cada vez mais na realidade situacional do seu destino. Quer resigne, quer triunfe, quer sucumba na luta, está implacavelmente inserido, sim, cravado na sua situação. Mas esse processo, que forja a estória da



sua vida, vai aos poucos articulando as contradições e as vicissitudes, as durezas da sua situação numa totalidade compacta, coesa e coerente, fazendo surgir o corpo encarquilhado do velho pescador, qual cristalização do mistério do mar, transparente e luminosa na sua profundidade cósmica" (H. Harada).

3. O homem está no-mundo e com-o-mundo. Por mundo entende-se «a totalidade de um campo de relações». O homem é o constituidor desse campo de relações porque seu corpo se estende, e como árvore se relaciona com tudo que o cerca. Isso o faz ser-íio-mundo e com-o-mundo. Organizar o mundo é fazê-lo extensão do corpo, submetê-lo à ordem, determinada por suas necessidades.

A palavra *mundo* vem do verbo latino *mundare*, que significa limpar, arejar, purificar. De início, os romanos habitavam o alto das colinas de Roma, porque a vargem era insalubre, *lugar imundo*. Aos poucos, porém, foram descendo, limpavam o vargado e o tornaram *mundo*: espaço utilizável.

I Por acontecer nos embaraços e nas vicissitudes do mundo, por não poder realizar-se senão no mundo e com o mundo, Ortega y Gasset dizia que *o homem é uma circunstância*. Como se nos dissesse: Se quisermos conhecer o homem, olhe mos o seu ambiente, analisemos o seu mundo. Neste se espe lha e se reflete.

O que leva o homem a constituir-se como ser-no-mundo e com-o-mundo? É a necessidade que sente de estimar a disponibilidade do ser. O corpo todo ele, na sensibilidade e na sexualidade, no sentimento e no pensamento, é *atelier* que estima e avalia, harpa que musica o ser em disponibilidade. Essa necessidade «estimadora» o instala a ele mesmo como «instrumento» que instrumentaliza, tornando cada coisa útil ou mundana. A mundanidade consiste em fazer aparecer esse traço fundamental do ser: sua utilidade. Ao marcar esse traço de utilidade, o mundo revela que o ser está na disponibilidade.

Ao mundanizar, o homem faz aparecer o ser como utilidade. Quanto mais se entrega a esse fazer mundano, mais faz «objetos de uso». Mas não só isso! Quanto mais faz o mundo, mais se achega ao «não-mundo»: o ser em disponibilidade, condição do mundo. O mundo usuário se constitui assim na mais bela imagem da liberdade do ser.

Foi Protágoras (485-411 a.C.) quem por primeiro formulou, numa expressão clássica, a necessidade do homem de avaliar tudo; o que em termos amplos significa a necessidade do homem de mundanizar tudo.

"*Panton chrematon metron estin anthropos*".

"De todas as coisas, sobretudo as de uso e costume, o homem é a medida".

O homem sempre se comporta no sentido da sentença de Protágoras: impõe medidas a todas as coisas. É *racional*.

A palavra «racional» vem de *ratio*, que significa «medida». O «livro de razão» indica um livro de contas e verificação detalhada das receitas e despesas de uma empresa. A razão é «instrumento universal», arte e engenho de tratar as coisas e as pessoas a partir de medidas por ela mesma exco-gitadas. A realidade em seu todo, tratada nas medidas da razão, constitui o que se convencionou chamar de *mundo*.

Rainer Maria Rilke, na «Oitava elegia a Duino», evoca o trágico destino do homem de trabalhar o ser na estreiteza da razão. O animal «em todo olhar vê o aberto», ao passo que o homem é incapaz de contemplar «o puro espaço onde as flores infinitamente desabroçam». «Se alguma coisa nos estorva, nós a organizamos. Ela cai em pedaços; organizamo-la novamente. E somos nós mesmos despedaçados».

"Talvez exprima ainda nossa palavra 'homem' — *Mensch (manas)* — algo precisamente desse sentimento de si: o homem se designou a si próprio como ser que mede e valora, como 'o animal estimador'" (Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*, disc. 3, § 8).

"Valores às coisas conferiu o homem, primeiro para conservar-se — criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama 'homem', isto é, aquele que avalia.

Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas.

Somente há valor graças à avaliação; e, sem avaliação, seria vazia a voz da existência. Escutai-o, ó criadores!" (Nietzsche, F. *De mil e um fitos*, em *Zaratustra*).

Chuang-Tzu, num poema inigualável, aponta para o risco do *mundo*. A força de viver o *mundo* (quer este esteja organizado na forma «age-conforme-teu-palpite», quer esteja

organizado na forma «age-num-relâmpago») provém do não-mundo, da *terra do Não-Forma*.

"O Rei do Mar do Sul era age-conforme-teu-palpite, O Rei do Mar do Norte era age-num-relâmpago. O Rei do lugar entre um e outro era o Não-Forma.

Ora, o Rei do Mar do Sul
E o Rei do Mar do Norte
Costumavam ir juntos frequentemente
À terra do Não-Forma.

Este os tratava bem.

Então, consultavam entre si,

Pensavam num bom plano,

Numa agradável surpresa para Não-Forma

., " Como penhor de gratidão.

- 'Os homens', disseram, 'têm sete aberturas para ver, ouvir, comer, respirar, E assim por diante. Mas o Não-Forma Não tem aberturas. Vamos fazer nele Algumas aberturas'.

Depois disso

Fizeram aberturas em Não-Forma, Uma por dia, em sete dias. Quando terminaram a sétima abertura, Seu amigo estava morto.

Disse Lao Tan: 'Organizar é destruir'". (A *Via de Chuang-Tsu*, Petrópolis 1969, p. 86-87).

A poesia tece considerações sobre a *terra e o mundo* a partir da figura do encontro de três reis.

O terceiro rei, o Não-Forma, era a terra que, ao mostrar-se disponível, mobilizava os outros dois, tornando-os assíduos frequentadores, encantados com sua disponibilidade.

Aos poucos, porém, os propósitos ou as medidas interesseiras do age-conforme-teu-palpite e do age-num-relâmpago prevaleceram sobre o interesse da terra. Esses propósitos passaram a decidir as viagens ao país do Não-Forma.

Parece óbvio que os que empreendem uma viagem tenham propósitos objetivos. Antes de iniciar a viagem, é evidente que se deve fixar a direção a seguir, o fim a chegar.

O poema não pretende contestar a objetividade desse procedimento. Mas perscruta donde provém o *senso* do caminho a seguir, indaga a partir donde se determina o objetivo. Qual o *interesse* do objetivo? Inter-esse significa estar no meio e entre as coisas, morar e permanecer no interior das coisas; no caso: o interesse era morar na terra.

Para determinar seus propósitos, os dois reis não invocaram a terra, mas os homens. Esqueceram o inter-esse do Não-Forma. Não se deram conta de que as medidas tomadas, certamente úteis para a satisfação de suas veleidades subjetivas, foram um risco desastroso.

"... ao se caracterizar algo como Valor', se lhe rouba a dignidade. O que quer dizer: ao se avaliar uma coisa como valor, só se admite o que assim se valoriza, como objeto de uma avaliação do homem. Ora, o que uma coisa é, em seu ser, não se esgota em sua objetividade e principalmente quando a objetividade possui o caráter de valor. Toda valorização, mesmo quando valoriza positivamente, é uma subjetivação" (Heidegger, M. *Sobre o Humanismo*. Rio 1967, p. 78).

O poema de Chuang-Tzu evoca a necessidade de em todos os propósitos mundanos *querer a realidade*. Na errância de objetivar tudo e de subjetivar tudo, no esforço de decidir o certo e o errado, na luta por assegurar, em esquemas de segurança, o chão que vivemos, e o mundo que construímos será que já não perdemos o interesse da realidade? Esta, embora esquecida, nos lança na inquietação que o fascínio dos objetos do mundo não conseguem serenar.

Os homens se parecem com o «age-conforme-teu-palpite» e com o «age-num-relâmpago». Não diferem muito entre si. Ainda não aprenderam a habitar a terra. Não favorecem a realidade-terra no mundo que vivem. Poucos são os que ainda têm interesse em morar em suas choças. Como soa bem o apelo à terra no mundo de hoje:

"Eu vos esconjuro, irmãos, permaneço fiéis à terra e não acrediteis em quem fala de esperanças extra-terrenas" (Nietzsche, F. *Zaratustra*, 3). "Mais coisas sobre nós mesmos nos ensina a terra que todos os livros. Porque nos oferece resistência. Ao se medir com um obstáculo, o homem aprende a se conhecer" (Saint-Exupéry, A. *Terra dos Homens*. Rio 1970, p. 2).

A *terra*, em oposição ao *mundo*, abriga e protege todas as esperanças, proporciona todos os recursos, inclusive o de abandonar a terra para nos precipitar fora de seus limites em busca de outra estrela. Ela lembra o «paraíso perdido» para o mundo do homem.

No quadro, "Os Sapatos da Camponesa", Van Gogh pinta o inter-esse da terra em oposição ao mundo. Os sapatos pousam cansados e surrados sobre o chão da terra. Esta, na fadiga daqueles, emerge azulada.

<
O trabalho da camponesa produz um chão habitável

;
e acolhedor: mostra o interior da terra.

Os sapatos representam o corpo da camponesa. Dia após dia, no sol e na chuva, no inverno e no verão, na tempestade e na bonança, a camponesa limpa o campo, planta e monda a terra, extrai de seu seio os frutos que a sustentam. O fruto maior que ela recolhe está na vontade sempre mais livre de querer a terra.

O quadro de Van Gogh, "Os Sapatos da Camponesa", mostra que o inter-esse da terra leva a camponesa a construir o seu mundo, mundo de trabalhos, cuidados e preocupações, mas que em seu interior é terra azul, o inesperado da disponibilidade do ser.

4. O homem está na história. O empreendimento que dimensiona o homem-no-mundo-e-com-o-mundo necessita de tempo.

"Pois odeia
o deus sensato
c-'. crescimento intempestivo" (Hoelderlin, F.).

A história é o temporalizar-se do homem, a preocupação por sua possibilidade, o devagar de seu constituir-se.

"É preciso tempo para o relâmpago e o raio, é preciso tempo para a luz dos astros, é preciso tempo para as ações, mesmo quando foram efetuadas, serem vistas e entendidas" (Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*, n. 125).

A árvore fala da natureza; a história, do homem. A árvore de mil folhas, flores e frutos apresenta o florescimento da natureza; a história, o «hominizar-se» do homem. A natureza gasta tempo para fazer a árvore. O homem gasta tempo para fazer a história.

"Foi o tempo que perdeste com a rosa que fez tua rosa tão importante. — Foi o tempo que perdi com minha rosa. .. repetiu o príncipezinho, a fim de se lembrar. — Os homens esqueceram essa verdade, disse a raposa. Mas tu não a deves esquecer" (Saint-Exupéry, A. *O Pequeno Príncipe*. Rio 1972, p. 74).

No imediato da experiência cotidiana, o tempo é o *instrumento* que nos possibilita planejar, medir, calcular e

confeccionar o mundo que vivemos. Quando o que pretendemos «custa» pouco, o tempo é fácil. Quando «custa» muito, o tempo é difícil. Quando gostamos de fazer o que planejamos, «temos tempo», quando não gostamos, «falta tempo». E nos enganamos achando que podemos dispensar o tempo. A boa obra, porém, precisa de tempo.

"Os homens não têm mais tempo de conhecer coisa alguma. Compram tudo feitiinho nas lojas. Mas como não existem lojas de amigos, os homens não têm mais amigos" (Saint-Exupéry, A. *O Pequeno Príncipe*, p. 70).

Quando a existência se torna frenética e ansiosa, tanto mais se torna difícil «ter tempo».

A divisibilidade do tempo para a consecução do «mundo» que vivemos, o «ter tempo» e o «não ter tempo», «o tempo fácil» e «o tempo difícil», não dizem todo o sentido do tempo. Há outro tempo! Há o presente, o passado, o futuro.

O presente constitui o «momento» de unidade, distinto dos momentos passados e dos futuros. Quando se fala do «momento presente» da América Latina, não se entende o tempo demarcado pelos calendários e relógios. Que tempo é então o presente? Como significá-lo?

Um arco de triunfo, a consequência do passado. O passado não é arquivo morto, nem prisioneiro de museus e mausoléus, não está nos «objetos históricos» empoeirados que caíram na obsolescência do uso. O passado é rio sem memória que desemboca volumoso no mar do presente. O presente se torna assim a «súmula» ou o «dicionário» de compreensão do passado. É a rosa que se cultivou.

"A minha rosa... foi ela que eu reguei, pus sob a redoma, abriguei com o pára-vento, matei as larvas, escutei queixar-se ou gabar-se ou mesmo calar-se" (Saint-Exupéry, A. *O Pequeno Príncipe*, p. 72).

Mas o presente, qual arco de triunfo, não representa apenas o término do passado. No imediato de si, é uma preocupação de futuro. Mais concisamente: o presente significa uma situação de futuro, porque é oráculo de caminhos a serem seguidos e de erros a serem evitados.

O futuro é o presente que se descortina em possibilidades. O presente germina o futuro, move-se para o que vem,

para o que ainda não é. O que vem não está fora do presente; é antes o presente mais dinâmico, mais ativo, mais atual, pois atualiza o que vem, isto é, o futuro. Por isso se diz que vivemos mais no futuro que no presente. O homem é futuro. Vive ultrapassando o presente.

v.

Se o presente é «oráculo» de futuro, então este designa o tempo originário e fundamental. Para ele se encaminha o presente duvidoso e incerto, apesar de ser a «síntese» ou o «arco de triunfo» das glórias e vitórias do passado.

O futuro torna o presente «campo» de luta e de trabalho, «cenário» de mil preocupações, que pouco garantem porque o futuro está «fora do presente». Por assim se revelar, o futuro faz com que sintamos o presente como um contínuo «inesperado».

O futuro compromete o homem com o presente. Sem aquele «pressentimento» do futuro, o presente seria uma terra sem cuidados. O futuro desliza na terra do presente e prenuncia a preocupação por aquilo que está por acontecer. Um acontecer inesperado e por isso ameaçador, qual ave de rapina, pronta a engolir o pássaro do presente. Um presente assim ameaçado e indefeso só pode constituir-se em existência-de-angústia,

O futuro originário, única possibilidade certa do presente, é a morte. Esta é uma forma antecipadora de todo tempo. Basta o nascimento para já estar preparado para a morte. A morte faz do presente uma existência lúcida e cheia de cuidados. Quem mais pressente o futuro, isto é, a morte, mais cuida do presente. Quando o vate ou o profeta «prenuncia» o futuro, ensina como dedicar-se ao presente.

O pressentimento do futuro como morte determina a constituição do presente. Sem aquele pressentimento, não haveria o diferenciar-se do presente. Este não seria a cada instante um cuidado que, bem analisado, é um «rito de morte».

Quando Saint-Exupéry, em *Terra dos Homens*, narra as andanças de seu companheiro Guillaumet perdido na neve dos Andes e o mostra lutando entre o cálculo de viver e o cálculo de morrer, tanto uma medida quanto a outra, naquela situação, seriam igualmente dignas do herói, isto é, do humano. O presente, cheio de cuidado, é apenas eco do futuro. E

se, caído na neve, Guillaumet tivesse decidido aí ficar, aceitando a morte, por lhe parecer, depois de tanta luta, a medida do presente, essa por certo o teria dignificado, pois caminhando para ela, auscultando o presente como possível correspondência para a morte, ele o ultrapassava.

O animal é de todo incapaz de tal decisão. Por isso sua morte é sem rito, um evento sem culto.

Mas o companheiro de Saint-Exupéry, caído na neve, perdido nas montanhas andinas, após cada queda, decidia sempre de novo viver. Essa decisão era humana porque transcendia o presente. Ele mesmo aponta a transcendência: o amor de sua esposa, O passo que o levava à frente procedia do futuro, do que estava «fora». E Guillaumet confessa:

"O que eu fiz, palavra que nenhum bicho, só homem era capaz de fazer..."

E Saint-Exupéry escreve estupefato:

"Esta frase, a mais nobre que conheço, esta frase que situa o homem, que o honra, que restaura as hierarquias verdadeiras, me voltava à memória" (Saint-Exupéry, A. *Terra dos Homens*. Rio 1970, p. 34).

O pressentimento de morte ou o futuro orienta todos os cuidados do presente. Uma orientação segura que impede o homem de cair nas «seduções» do mundo e o arrasta para o estranho de seu estar-no-mundo-e-com-o-mundo.

*"Nel mezzo dei cammin di nostra vita
Mi ritrovai per una selva oscura,
Che la dritta via era smarrüa;
Ah! quanto a dir qual era è cosa dura Questa
selva selvaggia ed aspra e forte, Che nel
pensier rinnova la paura!
Tanto è amara che poço è piú morte"* (Dante A.
Divina Commedia, canto I).

Estar «no presente» significa transmitir a si mesmo as possibilidades do futuro. O presente não é estação de chegada nem de partida, mas caminho, voo. O pássaro nasce para o voo. O homem nasce para o futuro. Aquele nasce com asas: herança que o destina ao voo. O homem, por seu berço, por seu passado mais longínquo, é herança que o destina ao futuro. Por isso, quem está no «seu tempo», está na fidelidade ao berço de seu nascimento, na herança do passado de sua gente,

de seus heróis, de seu povo. O futuro é *réplica* renovada das possibilidades vindas do berço de nossos ancestrais próximos e remotos.

"O que brota da pura espontaneidade é um enigma.
Nem mesmo a poesia consegue desvendar.
Pois como principiaste, hás de permanecer.
Por mais que possam a necessidade e a disciplina,
O mais poderoso é o nascimento e o raio de luz
Que cinge a fronte do recém-nascido" (Hoelderlin,
F. Hino ao Reno).

A filosofia esclarece o raio de luz que cinge a fronte do ser humano logo ao nascer. Um esclarecimento do presente que se autocompreende no pressentimento do futuro. Descartes formulou em quatro regras a disciplina de busca desse esclarecimento. Regras que aguçam o pensamento, tornando-o no presente olho perscrutador do futuro.

"A primeira é buscar sempre se servir, o melhor possível, de seu pensamento para conhecer o que se deve ou não fazer em todas as ocorrências da vida. A segunda, que haja uma firme e constante decisão de executar o que o pensamento aconselha, sem se deixar desviar pelas paixões e apetites" (*Carta a Elisabeth*, 4 de agosto de 1645).

"A terceira, a de procurar sempre vencer antes a si próprio do que a fortuna, e de modificar antes os seus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de acostumar-se a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos, de sorte que, depois de termos feito o melhor possível no tocante às coisas que nos são exteriores, tudo em que deixamos de nos sair bem é, em relação a nós, absolutamente impossível" (*Disc. do Método*, parte III).

"Há ainda uma verdade, cujo conhecimento me parece útil: é que, embora cada um de nós seja uma pessoa, separada das outras, cujos interesses são de alguma maneira distintos do resto do mundo, deve-se sempre pensar que não seria possível subsistir sozinho, e que a gente é realmente uma parte do universo e, mais particularmente, parte da terra, parte do Estado, da sociedade, da família à qual se está unido pela moradia, pelo juramento de fidelidade, pelo nascimento. E é preciso sempre preferir os interesses do todo, do qual se é parte, àqueles particulares" (*Carta a Elina-beth*, 15 de setembro de 1645).

Este método de esclarecimento vence os interesses particulares e ajuda a construir no presente o todo — *hen panta*

— nas formas sublimes da sociedade e do Estado. Na arena da história o pensamento luta pela chegada desse futuro universo. Uma luta de martírio, feita e narrada diferentemente, conforme as épocas. Mas em todas há a esperança do *tudo em um* — *hen panta*. Santo Agostinho descreve a história dessa esperança em termos de fadiga da cidade terrestre por germinar a cidade celeste (cf. *De Civ. Dei*, XI, 17).

A partir da *Renascença*, a *filosofia* terreprizou a «cidade celeste» e ingressou sempre mais na *economia* e na *política* para promover a «cidade da terra» onde os homens possam morar juntos no espaço de uma mesma justiça como os planetas moram na lareira de um mesmo sol.

"A filosofia é igual a Hegel mais Davi Ricardo" (Gramsci, *A. II materialismo storico*, Turim 1953, p. 90).

"Eles decapitaram Emanuel Kant, Maximiliano Eobespierre, o rei" (Gramsci, *A. Op. cit.*, p. 65).

Davi Ricardo e Maximiliano Robespierre, símbolos da economia e da política, são autênticos filósofos da Modernidade, porque realizam na sociedade a filosofia — o *hen panta*.

"Que uma massa de homens seja levada a pensar de maneira coerente e unitária a realidade presente é um fato filosófico bem mais importante e original que a descoberta por um 'gênio' filosófico de uma nova verdade que fique patrimônio de pequenos grupos intelectuais" (Gramsci, *A. ib.*, p. 5).

Filosofando alcança-se o futuro, que significa o término do passado e a consumação do presente. Filosofando ouve-se o temporalizar-se do ser. No ouvir o tempo do ser, o homem se historializa. A história é o «hominizar-se» do homem no «incêndio» do doar-se e do subtrair-se do ser, no «fogo» de seu tempo.

"As conhecidas auto-interpretações do homem, a antropológica, como *homo sapiens*, a psicológica, como *animal rationale*, a técnica, como *homo faber*, a socialista, como 'operário da história', permanecem todas, em profundidade e originalidade, muito aquém da ontológica, que o interpreta como o lugar da auto-revelação do Ser. O receptor da mais antiga mensagem e da primeira de todas as revelações. É o ouvinte de um apelo, que rompe o silêncio da noite dos entes e compele o Filho de Prometeu a existir no testemunho do fogo do Ser, promovendo os significados das coisas" (C. Leão, *E. Aprendendo a Pensar*. Petrópolis 1977, p. 27).

//. O CONHECIMENTO

«Quer alguém olhar comigo até o fundo do mistério onde se oculta a fabricação do ideal sobre a terra? Quem tem forças para isso? Eia, pois, olhai. Aqui temos um raio de luz sobre esta tenebrosa usina. Mas esperai um pouco, senhor temerário; é preciso que a vossa vista se habitue a esta falsa luz, a esta luz cambiante. Estais pronto? Bom! Falai agora. Que se passa neste abismo? ó homem de perigosas curiosidades, que vedes? Eu estou agora a ouvir-vos» (Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*, cap. 14).

«O homem que quer saber muita deve aprender muito e humilhar-se muito, abaixando-se a si mesmo e inclinando a cabeça, tanto que o ventre toque no chão; e então o Senhor lhe dará muita ciência e sapiência» (Ditos de Fr. Egídio, cap. 13, em 7 Fioretti).

"No vigor de sua constituição ontológica, o homem deseja ardentemente conhecer" (Aristóteles. *M et.* I, 1).

O que é o conhecimento?

É a fabricação do ideal sobre a terra.

A casa primeira que o homem fabrica para morar é a casa do conhecimento. Construída esta casa, nem sempre o encontramos satisfeito sob seu teto. Isso porque o conhecimento é "meio" de convivência, caminho de busca da realidade presente.

O primeiro conhecimento é o *mito*. Primeiro na origem e na fundamentação de todo outro conhecimento. Mito é comunicação direta com todos os seres; uma comunicação apolínea e dionisíaca; uma comunicação entusiástica.

Do mito diferencia-se o *senso comum* ou o *bom senso*, que é o conhecimento de uso certo e comedido de toda experiência.

Do mito, nem sempre passando pelo senso comum, se diferencia o conhecimento de filosofia e de ciência. De início, a filosofia e a ciência viviam juntas. Os títulos acadêmicos de doutoramento em ciência, *Ph. Doctor*, das universidades anglo-saxônicas ainda lembram essa unidade primitiva de filosofia e ciência. Hoje estão separadas. E administram conhecimentos diferentes. Conhecimentos importantes. Os únicos que a modernidade valoriza, porque todas as "valorações" da vida passam hoje necessariamente pelo crivo da filosofia e da ciência.

Como se elabora o conhecimento de filosofia e ciência? O

início está na intuição sensível.

"A intuição se refere àquilo que existe ou àquilo que está presente" (Duns Scotus. *Op. Ox.*, d. 3, q. 9, n. 6).

"A intuição... se refere imediatamente ao objeto e é singular" (Kant, I. *Prolegômenos*, § 8). "Toda intuição é uma fonte de direito para o conhecimento" (Husserl, E. *Ideias Diretrizes*, p. 78).

Tudo o que se nos oferece na intuição deve ser simplesmente recebido como aquilo que se nos dá e trabalhado no interior dos limites de nossas possibilidades.

A intuição é ato de apresentação ou de percepção da realidade. Não cria a realidade. Recebe-a. Por causa dessa atividade de recebimento, a intuição é sempre *receptiva* ou *passiva*. E revela-se também sempre *sensível* porque o caminho de percepção da realidade são os órgãos sensoriais. Por conseguinte,¹ a sensibilidade desempenha um papel de mediação, comparável ao horizonte que se abre e deixa a realidade mostrar-se em sons e cores nunca iguais.

"O que existe só se deixa atingir por meio de uma doação. Só podemos atingir o real através da maneira pela qual este nos afeta e nos determina. Só um poder passivo pode ser afetado e, para nós, é a experiência sensível que constitui o lugar e o único lugar da passividade. Portanto, só ela, da maneira como é estimulada, pode dar-nos acesso ao que é" (Ladrière, J. *Filosofia e Práxis Científica*. Rio 1978, p. 63).

O segundo passo constitutivo da filosofia e da ciência está na *memória*. Sua função é conservar e *lembrar* o que já esteve ao alcance da intuição sensível.

"A memória é o tesouro e o lugar de conservação das imagens" (S. Tomás. S. *Theol.* I, q. 29, a. 7). "Além de poderem ser experimentadas no ato de per-

'''•••'''• ceber, as coisas também podem ser experimentadas
•••• '• na lembrança e nas representações afins da lembrança" (Husserl, E. *Ideen*, I, § 35).

„ "Por sua natureza os animais são dotados de sensa-
ção, mas nuns da sensação não se gera a memória, noutros se gera. Por isso, esses são mais inte-
.:&''' ligentes e mais aptos para aprender do qüe os que
« são incapazes de recordar" (Aristóteles. *Met.* I, 1).

O terceiro passo constitutivo da filosofia e da ciência está na *experiência*: a síntese ordenada do material das intuições sensíveis e da memória e ponto de partida para conhecimentos mais elaborados.

"A experiência é o princípio da arte e da ciência" (Occam, G. *In Sent.* II, q. 15).

"A ciência e a arte vêm aos homens por intermédio da experiência" (Aristóteles. *Met.* I, 4).

As ciências e as artes são uma produção livre, sublime e comprometedor. Comprometedor porque as ciências e as artes, depois de produzidas, se constituem em norma da própria experiência. Assim

é que a ciência médica se constitui em norma para o médico. Este, quando clínica, segue os cânones da ciência médica e não tanto sua experiência pessoal.

As ciências, numa primeira análise já feita por Aristóteles, se dividem em três classes:

As *ciências produtivas*, que ensinam a fazer alguma coisa que ainda não é. Por exemplo, ensinam a fazer o arado, a espada, o avião, a poesia, a música, o culto, a prece, o Estado, a constituição.

As *ciências práticas*, que ensinam não a produzir, mas a agir. Para agir é preciso deliberar sobre o que é ou não conveniente. Se admitirmos que o bem maior do homem está na convivência e na liberdade, então práticas são as ciências da ética e da política porque ensinam a fazer a liberdade e a convivência.

"Daí atribuímos ciência prática a Péricles e a homens como ele, porque percebem, o que é bom para si mesmos e para os homens em geral; pensamos que os homens dotados de tal ciência são bons administradores de casas e de Estados" (Aristóteles. *Ética a Nic.* VI, cap. 5, 5-10).

A *ciência contemplativa* é uma só: a filosofia, a mais excelente de todas as ciências porque se eleva além do interesse das ciências produtivas e práticas.

"... a sabedoria filosófica é um conhecimento... daquelas coisas que são mais elevadas por natureza. Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e homens semelhantes a eles possuem sabedoria filosófica, não prática, quando os vemos ignorar o que lhes é vantajoso, e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improfícuas" (Aristóteles. *Ética a Nic.* VI, cap. 7, 141b). /;.

"Todas as outras ciências são mais necessárias do '•' que a filosofia, mas nenhuma se lhe sobreleva em excelência" (Aristóteles, *Met.* I, 2,11).

Quando a experiência humana busca constituir-se em filosofia e ciência, só tem um caminho a seguir: inventar o conceito.

"Os conceitos são o próprio do homem, e a faculdade que ele possui de os formar, faculdade que o distingue de todos os animais, é o que se chamou de razão" (Schopenhauer, A. *Die Welt*, I, § 3).

Há dois tipos de conceitos. O conceito *empírico* ou *a posteriori*, próprio das ciências, e o conceito *puro* ou *a priori*, próprio da filosofia.

O *conceito empírico* é uma medida estatística que convém de maneira igual a cada elemento da realidade que ele classifica. Por exemplo, para a química o conceito científico de água está na medida H₂O.

O *conceito puro* é um "estado sonoro" do pensamento mediante o qual se conhece o sentido da experiência. Pelo conceito puro o pensamento percebe a realidade clara e distinta no limite de sua experiência. Por exemplo, "Terra!", foi o grito do gajeiro de Colombo. Um grito que exprime um conceito de terra cheio de sentido.

A essência do conceito puro está na intuição sonora de sentido. Quer dizer: o intuído em sua singularidade se sonoriza no pensamento. Ao se sonorizar, o intuído se aclara: torna-se conceito. Ao entrar na claridade do conceito, o intuído se torna conhecido.

O conceito mostra que o interesse do pensamento está na coisa da intuição sensível. O conhecimento significa a *unidade* ou a *síntese* da intuição sensível com o conceito do pensamento.

Cabe ao pensamento que pensa a intuição sensível manter a síntese. Desgarrado da intuição sensível, que é sempre pródiga, mas finita, o conceito nada conhece. Ligado à intuição, o conceito é conhecimento, porque som sonoro, claro e distinto da realidade. Esta, no instante de sua presença, apreendida pela intuição sensível, constitui a matéria do conceito e também o interesse do pensamento.

Envolvido na realidade, entranhado no tropel de sua dinâmica, o pensamento aprende a conhecê-la. Nessa aprendizagem identifica-se com ela. Não por um processo de *osmose*, onde o real e o pensamento perdem a identidade. Mas por um processo de *diferenciação* ou distanciamento onde o pensamento conceitua o real.

Conhecer é conceituar. Ao conceituar, o pensamento como que se distancia da realidade, errando na medida ou no som dos conceitos. Na errância dos conceitos, o pensamento ouve, em proximidade inacessível, o real que se oferece à intuição sensível, e na provocação dessa experiência prossegue na obra do conhecimento, na "fabricação do ideal sobre a terra".

Num célebre discurso aos atenienses, relatado por Tucídides, Péricles nas diz como os gregos, quando ainda eram filósofos, moravam na casa do conhecimento:

"Nós amamos o belo com moderação e filosofamos sem timidez" (Tucídides, II, 41).

O belo está no aparecimento da realidade. Aparecimento gratuito, simples e comedido, consumado no limite e na passagem, como o raio que cai entre o céu e a terra, como a tempestade que despeja sobre os campos as chuvas prateadas.

Sua beleza de simplesmente ser inebriava o sentimento dos antigos gregos. Eles amavam o belo do ser e o celebravam nos mitos de Dionísio e Apolo.

O conhecimento da filosofia e da ciência discrimina: aponta o certo e o errado, o afinado e o desafinado, o bem e o mal, o falso e o verdadeiro. Discute, julga, valoriza. Compete à filosofia, evocada por Péricles, destruir sem timidez a exaltação desmedida do conheci-

mento de filosofia e de ciência para retomar o tempo da simplicidade, que é sempre também o tempo do pouco saber e de muito mito.

O mito ocupa todos os espaços da vida humana e faz do mundo uma celebração de sonho e de delírio. Os demais conhecimentos se enraízam no mito e são "modulações" de sua força. É sempre a experiência mítica que entusiasma a filosofia e a ciência. É ela que comanda a produção e o uso das máquinas e dos aparelhos técnicos.

Capítulo I

O mito

A palavra *mito* se usa habitualmente como sinónimo de crença dotada de validade mínima e de pouca verossimilhança. Neste sentido, *mito* indica algo de irreal e inatingível, como quando se diz, por exemplo, «uma beleza mítica».

O mito, porém, para o mundo letrado, representa uma forma autónoma de pensamento, persistente e resistente às invectivas de liquidação feitas pelo saber filosófico e científico. É conhecimento que contém o imediato da experiência numa unidade «fantástica» de difícil acesso. Só o pensamento o alcança, nunca o discurso de filosofia nem o de ciência.

^{xj}, "O mito não encontra, de maneira nenhuma, adequa-
_quada objetivada de no discurso" (Nietzsche, F. *Origem da*
Tragédia. Lisboa 1972, p. 128).

O empirismo científico nos acostumou a considerar o mito como um conhecimento «irracional» e infundado, produto de uma atividade intelectual pré-lógica. O pensamento, porém, reconhece o mito de tal forma que com ele se identifica: o mito é pensamento que conhece e se comunica intensamente com a realidade.

A fala mítica ou a mitologia narra o mito. A narração mítica é apofântica e significativa porque mostra, numa linguagem própria, como as coisas e os homens vivem em consórcio íntimo, à baila de uma força retraída, que os torna habitantes estranhos de um mundo estranho.

"A coerência do mito provém muito mais de uma unidade de sentimento do que de regras lógicas. Esta unidade é um dos impulsos mais fortes e mais profundos do pensamento primitivo" (Cassirer, E. *Essay on Man*, cap. 7).

Para Platão o mito era conhecimento da realidade. Sua filosofia se fez à base de mitos. Orígenes pôde dizer que o método filosófico de Platão resumia-se em «esconder as grandes doutrinas dentro de mitos» (*Cels.*, 4,39). E Aristóteles, embora tenha conduzido a filosofia pelos caminhos da lógica, afirmava que «o filósofo é, em certo sentido, amigo dos mitos porque o mito diz coisas que maravilham» (*Met.*, I, cap. 2).

"Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: 'antes da criação do mundo', ou 'durante os primeiros tempos', em todo caso 'faz muito tempo'. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro" (Lévi-Strauss, C. *Antropologia Estrutural*. Rio 1975, .; p. 241).

O mito é um conhecimento originário, de valor constante e onipresente, porque exprime os mais recônditos níveis de experiência da psique humana da qual o consciente lógico é apenas uma expressão. Em contraposição à consciência lógica, o mito encerra o sonho desperto dos povos, coreógrafa o delírio báquico da vida, e dramatiza a linguagem da realidade em seu segredo dionisíaco.

O mito está, por isso, intimamente ligado ao mistério, pois, quando se percebe o mito de cada coisa se está na experiência do mistério. Mistério é cada presença na força fantástica de si. Em alemão: *Ge-heimnis*. *Ge* significa recolhido. *Heimnis*, em casa. Mito é a experiência de *participação* de cada coisa na casa apaixonada e indevassável de seu próprio mistério.

Freud e Jung, os corifeus da psicanálise, exprimem a história da psique dos indivíduos numa fala emprestada aos mitos. *Eros*, *Thanatos* e *Anagke* são «personagens» míticos da dramaturgia psicanalítica.

Cada época recompõe sua fala a partir de uma linguagem impregnada de mitos. Nesses, a sociedade consubstancia a celebração da vida. A «sociedade desenvolvida», a «hegemonia do proletariado» como fim de todas as alienações, a «liberdade burguesa» como dignidade do homem, a «pátria», a «máquina-motor», os sofisticados «bens» de consumo são mitos do homem de hoje. Esses mitos, embora conceituados, inspiram e orientam a vida moderna na transcendência de caminhos inacessíveis à filosofia e às ciências.

"O mito não é uma simples narrativa, nem uma forma de ciência, nem um ramo de arte ou de história, nem uma narração explicativa. O mito cumpre uma função *sui generis*, intimamente ligada à natureza da tradição e à continuidade da cultura... A função do mito é, em resumo, a de reforçar a tradição e dar-lhe maior valor e prestígio, unindo-a à mais alta, melhor e mais .sobrenatural realidade dos acontecimentos iniciais. Cada mudança histórica cria sua mitologia, que é todavia só indiretamente relativa ao fato histórico" (Malinowski, B. *Myth in Primitive Psycho->* em *Magic, Science and Religion*, 1955, p. 146).

Na perspectiva funcional sugerida por Malinowskv mito é CQiihecinientQ gue fundamenta^e-eonsolida a convivên-cia humana. Nele e por ele acontece a vida associada. Ele amalgama os indivíduos. Convence-os a participar juntos da origem e do destino de suas vidas. E é por isso que a narração mítica tem como cenário a vida comunitária. Ao narrar os mitos, a comunidade narra os acontecimentos de sua vida: o nascimento, a morte, a família, o parentesco, o uso das coisas, as crenças, as práticas religiosas, as festas, as danças, as atividades de sustento e de ocupação do solo, os conflitos de guerra, as alianças de paz . . .

A *narração mítica* desses acontecimentos que fundamentam a comunidade constitui a história do mito. Ler o mito significa acompanhar as peripécias da comunidade. Pêlos mitos temos acesso à vida das comunidades míticas. Há perfeita identidade entre mito e comunidade. Esta se espelha naquele. Aquele orienta esta. Uma orientação superior que fala de sua origem, diz o seu presente e profere o seu futuro. A comunidade está no mito como o habitante na paisagem. Esta orienta todos os seus afazeres.

Enquanto o mito tiver força de identificar os indivíduos e a comunidade, ele se mantém vivo. Mas donde lhe vem essa

força de identificar os indivíduos e a comunidade? Da decisão de um sentido originário que impregna toda a realidade.

Como conhecer esse sentido originário do mito? Pelo método da interpretação.

Interpretar significa recordar o sentido originário das palavras. Só o empenho por e para ser nos abre a escola que ensina o sentido das palavras. Empenho é coragem de ser, trabalho diligente, existência concentrada. Só esta custódia o mito.

Por isso, o método de interpretação do mito, para os indivíduos das comunidades míticas, era o constante afadigar-se por participar dos acontecimentos da comunidade. No trabalho assíduo (comias) dessa participação, o mito equivale a conhecimento e linguagem do real em seu segredo dioni-síaco. Nessa participação, tudo subsiste no mito: a pedra, a árvore, o homem com seus objetos de uso. Tudo subsiste numa comunidade dionisiaca e fáustica: o pai, a mãe, o filho, a parentela, o poder político, a atividade econômica, o culto religioso. Quando se participa da realidade nesse jogo dioni-síaco e fáustico, ela é mito. Mas logo que é mito, é também comunidade.

No esforço de compreender o mito, a filosofia arquitetou uma interpretação que o traduz para o âmbito de seu conhecimento. Como toda tradução, esta é também traidora, consoante a fórmula: «*Traduttore, traditore!*» Por isso, o mito persiste, a despeito da pior ou melhor tradução que a filosofia faça dele. Isso porque o mito não precisa das credenciais da filosofia, nem do passaporte da ciência para entear[^] na terra e morar com seus habitantes.

Para traduzir o mito dentro de seu discurso, a filosofia imaginou uma *interpretação simbólica*. Com isso a filosofia elabora um conhecimento do mito. Mas esse conhecimento não é mítico, é filosófico.

A interpretação simbólica é unidimensional. Isto significa que ela pretende mostrar como em cada uma das palavras míticas está o todo da realidade. Não há dualismo entre mito e realidade. Na palavra mítica soa a realidade clara e distinta no sentido de si mesma.

"Viu, pois, a mulher que o fruto da árvore era bom para comer, e formoso aos olhos, e de aspecto agradável; e tirou do fruto dela e comeu; e deu a seu marido que também comeu. E os olhos de ambos se abriram e, tendo conhecido que estavam nus, coseram folhas de figueira e fizeram para si cinturas" (Gn 3,6-7).

Cada palavra dessa narração mítica conota o todo da realidade no diferenciar-se de si mesma, no historiar-se como comunidade. A realidade se torna mítica porque ela própria se constitui no sentido que orienta a comunidade. Para a filosofia, «fruto», «árvore», «comer» são símbolos do mito-realidade. Ao ouvirmos o sentido do mito que aflora nas palavras, estas se tornam símbolos.

A palavra simbólica é unidimensional ou arquetípica porque contém em si o mito da realidade no seu múltiplo diferenciar-se. O símbolo acompanha o diferenciar-se do sentido mítico contendo-o em sua unidade. Na pluralidade aparece a unidade do símbolo.

"Símbolo e interpretação tornam-se assim conceitos correlativos; há interpretação onde houver sentido múltiplo; e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos se torna manifesta" (Ricoeur, P. *O Conflito das Interpretações*. Rio 1978, p. 15).

A interpretação simbólica do mito reconhece e recorda um sentido originário que se multiplica e se diferencia na história da comunidade sem perda de sua unidade.

Quando Sócrates, Platão e Aristóteles empreenderam a crítica do mito, viram que não podiam reduzi-lo à filosofia. Ensaíram, então, pela vez primeira, uma interpretação simbólica: mostraram que o símbolo pode ser usado para traduzir o mito. Aquele multiplica e diferencia o sentido originário deste na história da comunidade. A comunidade ama a narração mítica porque esta conta a sua história.

Como se relacionam o mito e o símbolo é o problema da interpretação filosófica do mito. A interpretação procura transportar o mito para o símbolo. Esse transporte é para nós hoje necessário porque ao lermos o conto mítico não conseguimos o sentido originário das palavras míticas. Precisamos então movimentá-las, como dançarinas de um bale, para que no múltiplo movimentar-se apareçam configurações significativas daquele sentido originário.

O sentido originário se multiplica nas palavras míticas. Quando se transpõe o mito para o símbolo, interpretando as palavras míticas como símbolos de um sentido originário, há sempre uma «perda». Por isso, na interpretação filosófica fazemos a experiência da perda do tempo originário do mito. Nesse tempo originário ou de «paraíso de Deus» estão as coisas, os animais e nós mesmos quando não filosofamos.

Oferecemos a seguir, a título de exercício de leitura, a
narração mítica e a interpretação simbólica de três mitos:
de *Jasão-Medeia*, o da *árvore da vida* e o do *fogo*.

Jasão, filho de Esão, rei de Iolcos, foi educado pelo centauro Chirão. Chefiou a expedição dos argonautas na conquista do velo de ouro na Cólquida, Medeia, filha do rei da Cólquida, destruiu por seus artifícios o poder paterno e levou Jasão a se apossar do velocino. Jasão trouxe Medeia consigo e a desposou. Mas para obter as graças de Creonte, rei de Corinto, casou-se com Creusa, filha do rei, repudiando Medeia. Esta se vingou fazendo perecer Creonte e Creusa, e degolando os próprios filhos que tivera de Jasão, o qual, despojado de tudo, levou uma vida errante, sem morada fixa.

No filme *Medeia*, Pasolini apresenta a infância de Jasão no cenário de uma natureza matinal, prenhe de força, em colóquio com o centauro Chirão, símbolo da vida e da eterna juventude. Jasão habita no vigor concentrado dessa natureza matinal. De um momento para outro, sente-se que algo vai acontecer. Ali tudo prenuncia o início de uma história. Jasão toma consciência, rompe o quadro idílico desse paraíso de luz e de Oriente e empreende a tarefa de viver no conhecimento, na conquista do velo de ouro.

Sua história, encenada numa viagem de argonauta, representa a busca do conhecimento: conquista o velocino de ouro e sobre este funda o reino de seu poder. *Medeia* é o fogo desconhecido, o tempo, que consoma a viagem de Jasão. Incendeia o seu reino. Tudo perde. Nesta tragédia reside a existência de Jasão, fundada sobre o velocino de ouro, símbolo do conhecimento humano.

A tragédia narra as peripécias da condição humana na inelutabilidade de seu perecimento. Nesta experiência de tragédia, o homem se liberta do «engano» do conhecimento e se

reconhece na roda do tempo: no fogo da doação e da perda, da vida e da morte.

O mito da árvore da vida é encontrado em muitos povos. Sua narração bíblica está em Gn 2,4-25 e 3,1-24. Os exegetas relevam a diferença dessas duas narrações. O mito da árvore da vida visualiza a existência humana a partir do sentido da imanência, da transcendência e da decadência.

O sentido da imanência. O mito da árvore da vida principia descrevendo a paisagem-terra, o «jardim de Deus», e em seguida como o homem emerge dessa paisagem: feito na terra e da terra, e por último como o primeiro homem vai morar «neste jardim» em companhia da mulher.

Morar significa cuidar, descer aos abismos da imanência-terra. O «jardim de Deus» não descansa no regaço da inércia nem da indolência. Repousa no trabalho e no cuidado. Logo no início o homem trabalha no «jardim» e cuida das árvores de que pode comer para saciar sua fome e das que não pode comer.

A imanência paradisíaca, porém, inquieta e destila um sentido problemático. O homem, embora se aperceba indissolivelmente ligado à terra, não encontra nessa aliança a morada de seus sonhos: «Não encontrou entre os seres nenhum exemplar para lhe fazer companhia». A

mulher, saída de seu flanco, exprime o conhecimento sublime da imanência, a ven-Inra e aventura dessa condição. Tudo que ela faz é sua continuidade.

O sentido da transcendência. A tentação, simbolizada pela serpente, insinua um sentido de superação da imanência. O homem «recusa» a animalidade e a materialidade. Sonha Hair dessa mortalidade. A serpente propõe a árvore do conhecimento como saída para a transcendência.

Como se sente o homem comendo o fruto dessa árvore? Sente vergonha! Vergonha de quê? Da nudez animal ou da ilusão do conhecimento? Adão, no gesto de «cobrir» a nudez, recorda que o conhecimento é apenas «folhagem». Esta por certo não é a que cuida da nudez. O texto bíblico tem sua força por causa dessa ambiguidade.

"Mas, para aquele que busca o conhecimento, o próprio homem chama-se 'o animal que tem faces ver-

melhas'. Como lhe aconteceu isso? Não é porque, com demasiada frequência, teve de envergonhar-se? Ó meus amigos! Assim fala aquele que busca o conhecimento: vergonha, vergonha, vergonha — é esta a história dos homens" (Nietzsche, F. Do.s compassivos, em *Zuratusíra*).

Da nudez provêm todos os cuidados. Por causa dela o homem se cobre de «folhagens»; isto significa: entrega-se a mil preocupações. Mas as mil preocupações não o libertam da nudez animal. Ele, porém, não suporta essa nudez em que estão os lírios do campo e os animais da selva. Foge dela buscando o país da «vergonha»: o país do conhecimento.

O animal não tem conhecimento. Vive na nudez sem se cobrir de folhagens. Não sente vergonha. Por isso não tem cuidado de si próprio. Não se preocupa. Vive no paraíso. O homem foi expulso do paraíso porque se tornou, pelo conhecimento, um animal providente. Nesse sentido, o conhecimento assinala uma *diversão perigosa* a que o homem se entrega para evitar o confronto com sua nudez.

O único animal providente está no homem. Foi também o único expulso do paraíso de Deus. Essa atitude de providência, que quer providenciar a libertação da nudez, faz do homem um animal expulso do paraíso. Do paraíso da nudez para o país da vergonha: o país do conhecimento providencial de si. Por isso, ainda hoje imaginamos os índios, que não plantam nem recolhem em celeiros, mais próximos do paraíso terrestre que os civilizados. É o mito do bom selvagem.

O sentido da decadência. A punição, os castigos distribuídos por Deus e assumidos pelos primeiros pais, a fadiga do trabalho e as dores da maternidade, levam o homem, por mercê divina, ao reconhecimento de sua situação: a total imanência. O homem, porém, foge dessa sua humanidade. Essa fuga é a decadência, que deve ser superada assumindo a contragosto seu destino de trabalho, de sofrimento, de vida e de morte, aprendendo nu a confrontar-se com o nu. Mas, por ter comido o fruto da árvore do conhecimento, tudo isso lhe parece castigo.

O mito do fogo. Isso aconteceu no tempo em que os índios Timbira não possuíam fogo. Um homem descobriu uma ninhada de araras nas frestas de um

rochedo a pique. Fez uma escada e pediu a um menino da aldeia que subisse e tirasse os filhotes. Mas <|iiundo o menino quis agarrar os filhotes, teve medo. O homem ficou zangado, atirou para longe a escada r foi embora.

O menino, não podendo descer do rochedo, ficou junto ao ninho. As araras velhas voando por cima sujavam-no todo. Uma onça passou por lá e viu no chão a sombra do menino. Levantou a cabeça e perguntou: "Que está fazendo aí em cima?" O menino contou-lhe sua história. "Atire para baixo os filhotes", mandou a onça. O menino obedeceu e a onça os apanhou e devorou. "Agora, salta tu mesmo", ordenou a onça. O menino, depois de assegurar-se que a onça não o comeria, atirou-se para baixo e a onça o apanhou no ar entre as patas dianteiras. Carregou-o para junto de um ribeirão, fê-lo beber, lavou-o e levou-o para casa.

Na casa da onça havia um grande moquéim de carne <•, debaixo, um tronco de jatobá em brasa. A onça <|cu ao menino um pedaço de moqueado e, deixando-o cm companhia de sua mulher, foi ao mato caçar. Ora, u onça fêmea, por estar grávida, não suportava o menor ruído, e como o menino estalasse nos dentes o pedaço de moqueado bem tostadinho, se enfureceu c rosnando mostrou-lhe as unhas.

Quando a onça macho voltou, o menino assustado se queixou. Então a onça macho lhe fez arco e flechas e o instruiu que atirasse na palma da pata da onça fêmea, se esta se enfurecesse outra vez, e fugisse para a aldeia pelo caminho que lhe ensinara. Quando a onça macho partiu outra vez para a caça, o menino sentiu fome, tirou um pedaço de moqueado c o comeu. Ao ouvir o ruído do mastigar, a onça fêmea se irritou e mostrou-lhe furiosamente as unhas. O menino flechou-lhe a pata e fugiu. Knveredando pelo caminho indicado pela onça macho, o menino voltou à aldeia e contou que na casa da onça havia fogo e como era gostoso o moqueado. Os chefes resolveram logo buscar o fogo para a aldeia. Puseram estafetas ao longo do caminho da aldeia até a casa da onça e mandaram o melhor corredor entrar na casa com o sapo. O homem agarrou o tronco de jatobá aceso. O sapo cuspiu em cima das brasas que ficaram, apagando-as. Aquele correu com o tronco aceso até o primeiro estafeta que lhe tomou a carga do ombro indo com ela até o segundo e assim por diante até que todos chegaram à aldeia com o fogo.

O *mito do fogo* dos índios Timbira transmite um conhecimento da *práxis* social. Relata o rito de iniciação nos segredos da convivência humana. Ensina o homem a «naturalizar-se». O menino da aldeia deve primeiro aprender a conviver com a natureza. Esta mesma natureza o ensina a «humanizar-se» e o devolve enriquecido de «fogo» ao convívio da aldeia.

Capítulo II O senso comum

Ao contrário do animal, que vive no *puro aberto*, o **homem** é intérprete: vê, significa e usa a realidade. Assim Iht» á dada a possibilidade de construir uma *situação inter-l»'t<tud<i*., de fabricar o *seu inundo*.

Todo homem nasce dentro de uma situação já interpretada. Ao nascer, encontra um mundo de coisas dotado de dignificações e de usos, transmitido pela sociedade. Seu *curriculum vitae* consiste em assumir e desempenhar a mecânica **cl*** um mundo que ele mesmo não criou, mas herdou.

A sociedade, por sua vez, não é a única fazedora do Mundo que ela vive. Ela também o herdou. Trazemos em nós, •m camadas sedimentadas, as experiências dos nossos antepassados. A história, desde o homem das cavernas, se esconde **no mundo** que vivemos. O que somos, somos-lo por obra do passado. Pouco contribuímos para que o presente seja assim

"O património da razão autoconsciente que nos pertence não surgiu sem preparação, nem cresceu só do solo atual, mas é característica de tal património ser herança e, mais propriamente, resultado do trabalho de todas as gerações precedentes do género humano" (Hegel, F. *Introdução à História da Filosofia*. Coimbra 1974, p. 38).

"O passado, o mais longo, mais profundo, mais duro dos passados, nos bafeja com seu sopro e ressurgirá

em nós quando ficamos sérios" (Nietzsche, F. 2* Diss., § 3, em *Genealogia, da Moral*).

O conhecimento que se elabora da necessidade de enfrentar fatos imediatos, à necessidade de resolver problemas propostos por interesses os mais diversos, quando feito sem prévia discussão, o chamamos de *senso comum* ou de *bom senso*.

O *terrio comum*, na expressão «senso comum», não tem primordialmente um sentido de quantidade, como se comum fosse apenas o partilhado por muitos. Indica antes um *modo sempze* — *idêntico consigo mesmo* — uma atitude não cambiante no trato da realidade. Viver as "diversas situações da vida num determinado senso comum significa viver na constância de um mesmo conhecimento.

"O bom senso é a coisa mais bem partilhada do mundo, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de con-

—
tentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm" (Descartes, R. *Discours de la methode*, I).

O senso comum não argumenta nem justifica. Por isso Viço dizia que é

"um julgamento sem qualquer reflexão, comumente sentido por toda uma classe, todo um povo, toda uma nação, ou por todo o género humano" (Viço, G. Dignidade 12, em *Ciência Nova*, 1744).

O senso comum não é uma faculdade particular, nem uma espécie de instinto, nem uma ciência, mas a concordância prática, o acordo espontâneo ou a síntese do que o homem entende, imagina, sente e deseja. As expressões: «falta-lhe o bom senso», ou «é um indivíduo sem qualquer senso» indicam o desacordo em que alguém está com esse «acordo comum», princípio universal de toda comunicabilidade.

"A mais alta filosofia, em relação aos fins essenciais da natureza humana, não pode levar mais longe do que a direção apontada pelo senso comum" (Kant, I. *Crítica da Razão Pura*).

"O poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso... é naturalmente igual em todos os homens" (Descartes, R. *Discours de la methode*, I).

"E aqui não nos podemos furtar a uma certa admiração ao ver como no senso comum a capacidade prática de julgar se avanta tanto sobre a teórica... No campo prático (no discernimento do dever), a capacidade de julgar do senso comum mostra suas vantagens quando exclui das leis práticas os impulsos sensíveis. Ele se torna então subtil; ... e — o que é sumamente importante — pode, neste caso, esperar ser bem sucedido na tarefa de determinar o valor das ações, tão bem quanto qualquer filósofo; mais ainda, pode proceder com maior segurança do que este, porque o filósofo, não dispondo de outros princípios diferentes dos do senso comum, pode ser facilmente perturbado e desviado do reto caminho por uma multiplicidade de considerações estranhas ao caso" (Kant, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, seção I).

O senso comum não se opõe à filosofia nem à ciência ou à religião. Ele se antecipa e orienta o modo de fazer filosofia, pesquisar ciência e praticar a fé.

"Nós nos movimentamos no nível de compreensão do senso comum na medida em que nos cremos em segurança no seio das diversas 'verdades', da experiência da vida, da ação, da pesquisa, da criação e da fé" (Heidegger, M. *Sobre a Essência da Verdade*. S. Paulo 1970, p. 18).

Há, por conseguinte, um comedimento prático, denominado do bom senso, que orienta todas as atividades humanas. Mas se alguém pretendesse expor esse bom senso, resumir-lo numa obra de arte, de ciência ou de filosofia, estaria, nessa pretensão, perdendo o bom senso. Porque a filosofia é prática e não teórica. Ele aparece no desempenho prático do teórico.

Nesse engano caiu a *Escola Escocesa*, liderada por T. Reid (1710-1796), quando quis tomar o senso comum como critério de julgamento, princípio dirimente de todas as dúvidas teóricas. Ora bem, uma dúvida teórica não se resolve opondo-se-lhe um fazer prático.

Há obras literárias que, sensibilizadas pelo vigor do bom senso, procuram criar personagens que o tornem público. Geralmente essas obras exageram sua caracterização. Perdem o bom senso. Os personagens que o publicam se tornam «heróis» demasiadamente iluminados ou «vilões» pouco iluminados. Os personagens dessas obras, por mais vigorosos

que sejam, estão aquém ou além do bom senso com que se vivem de fato as coisas da vida.

O senso comum se mostra simples e sem excessos nas lendas, nos aforismos, em certos usos e costumes do povo. Nesta fala podemos ouvi-lo e perscrutar sua popularidade entre o povo.

O povo que representa ou personifica o senso comum não se identifica com um estrato social. Povo é vigor e zelo de convivência; vontade de cuidado por aquilo que é próprio do humano. Elite designa o momento de decadência do povo, vontade individual, zelo por interesses particulares. Há povo sem elite, mas não elite sem povo. A elite é menos que o povo. As elites precisam do povo e usam do povo para fazer estória. O povo é sem estória.

"Na época em que a vida na terra era plena, ninguém dava atenção aos homens dignos, nem selecionava os homens capazes. Os soberanos eram apenas os galhos mais altos das árvores, e o povo era como cervos na floresta. Eram honestos e corremos, sem ninguém imaginar que 'estavam cumprindo com seu dever'. Amavam-se mutuamente, e não sabiam que isto se chamava 'amor ao próximo'. Não enganavam a ninguém e, no entanto, não sabiam que eram 'homens de confiança'. Podia-se contar com eles e ignoravam que isso fosse 'boa-fé'.

Viviam juntos livremente, dando e recebendo, e não sabiam que eram homens de bom coração. Por esse motivo, seus feitos não foram narrados. Não se constituíram em história" (*Chuang-Tzu*, cap. 12).

Vejamos alguns exemplos de sabedoria do senso comum.

A tradição bíblica diz: «Trabalharás seis dias e no sétimo descansarás». É dia de festa! A festa lembra que os seis dias (todos os dias) são vontade de cuidado do dom inefável da vida. A vontade de cuidar da vida, nas sendas do trabalho, é a festa. O sete significa o entusiasmo do seis. Embora no calendário seja apenas um dos dias da semana, o sete se diferencia porque está sempre presente e recorda aos demais a ternura e o júbilo de cuidado da vida.

A festa não indica apenas uma pausa do trabalho, nem um descanso. A festa é a experiência da doçura da boa vontade no cuidado pela sustentação da vida. E os homens morarão festivamente nas choças da terra na medida em que

o trabalho, isto é, na medida em que crescerem na **ternura** de cuidado pela vida.

«A vida sem festas é um longo caminho sem hospedeiro (Demócrito). A lenda Bororó, «A pedra Tóri e a Kado», recorda a ternura do índio pela vida. Ela lembra o cuidado por aquilo que morre como sua escolha (iiii) la bela!

"Antigamente não havia quem cuidasse dos Bororó. Então a pedra Tóri ofereceu-se para tomar conta dos índios, mas a taquara Kado não concordou, pois queria reservar-se tal direito. Tóri apresentava argumentos em seu favor, afirmando que os Bororó, debaixo de sua proteção, não morreriam, mas continuariam a viver com ele, que dura sempre. Kado, porém, insistia, e, embora concedesse que os Bororó morreriam, garantia que os filhos deles nasceriam tão numerosos como seus próprios brotos. Com isso terminou a contenda, e Kado ficou zelando pelos silvícolas que, na realidade, morrem, mas revivem em seus filhos" (*Enciclopédia. Bororó*, vol. II, Campo Grande 1969, p. 761).

Pura finalizar, consideremos o senso comum na norma tiuuttiva de proibição do incesto. Em todos os povos vigora K Nnvura proibição de os irmãos se casarem entre si. A norma pt'olb(» a endogamia e prescreve a exogamia, isto é, a *troca*. Bdttt não vale apenas o *valor* das coisas trocadas. Vale mais! **Por** Isso, perguntamos :

Qual o motivo fundamental da proibição do incesto? A partir de qual experiência os povos são levados a adotar Um» tal atitude? Só podemos compreender esta proibição prá-lifl», ae vivermos intensamente a natureza na radicalidade de •§\l duf-se. Quem se apercebe nesse *ethos*, quer dizer, dentro rtftt morada de um tal favor, se sente impulsionado não a reter m»l a dar e faz da vida *convivência*, isto é, um *sistema r/í trama*.

Na proibição do incesto se patenteia a aprendizagem rtoit povos de não se apropriarem privativamente do que lhes pwttncc por natureza. A proibição convoca o homem a instituir urna ordem superior, a social, em que *reina* a lei das troo»», a prescrição da doação.

"A proibição do incesto é menos uma regra que proíbe casar-se com a mãe, a irmã ou a filha do que uma

regra que obriga a dar a outrem a mãe, a irmã ou a filha. É a regra do dom por excelência" (Lévi-Strauss, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis 1976, p. 522).

"Não penseis que vim trazer a paz à terra. Não vim trazer a paz e sim a espada. Pois vim separar o filho de seu pai, a filha de sua mãe, a nora de sua sogra. Os inimigos da gente serão os próprios parentes" (Mt 10,34-36).

A proibição do incesto não indica rebeldia, mas liberdade. A liberdade é aqui ensinada como movimento de separação. É sempre assim ensinada. Por conseguinte, o mito de Édipo Rei não significa a rebeldia do filho contra o pai, não é patricídio. Nem o mito de Orestes significa a rebeldia do filho contra a mãe, não é matricídio. É a história da emancipação, o ritual da liberdade.

Mais próximos a nós, numa cena de muita decisão e coragem, Francisco de Assis se liberta da tutela incestuosa do pai, da meiguice de sua proteção, atirando-lhe aos pés as vestes que ainda usava, ficando nu por completo. E diz o biógrafo: Desde aquele momento, Francisco se converteu e começou a luta por ser ele mesmo; «nu, entra em luta com o nu» (cf. Tomás de Celano. *Vida Primeira*, cap. VI, n. 15).

Graças a essa regra proibitiva do incesto, entrevista pelo bom senso, todos os povos realizaram e realizam a *passagem* do natural ao social, quer dizer, evoluem para longe do incesto em direção à liberdade, capaz, somente ela, de estabelecer uma humanidade de alianças.

Margaret Mead (m. 1978), -para testar a solidez do senso comum dessa regra, perguntava aos Arapeshe o que aconteceria se alguém dormisse com a própria irmã. E embora tivessem dificuldade em responder (porque a pergunta é teórica e a regra é prática), os Arapeshe disseram:

"Mas como! Querias casar com tua irmã? O que

• há contigo? Não queres ter um cunhado? Não com
preendes que se te casares com a irmã de outro
homem e um outro homem se casar com tua irmã
terás pelo menos dois cunhados, enquanto se te casa-
rés com tua própria irmã não" terás nenhum? E com
quem irás caçar? A quem irás visitar?" (cf. Lévi-
Strauss, *op. cit.*, p. 525).

n Revela-se, neste diálogo, o entendimento da proibição ptflo preceito da doação. Neste reside o princípio de formação d» permanência da comunidade, apenas suspeito pela razão Ipuculativa ou teórica.

A proibição do incesto, por negativa, exprime de modo rico que o ser humano está no *animal* que se percebe liberdade da doação. Esta o convida a praticar a regra Mn dom, cuja obra é o social: o reino das alianças, O puro > ml u rui, o animal, desconhece o proibido, nunca é incestuoso, porque jamais presume ter como seu o que lhe pertence por

•loução.

Na proibição do incesto cintila uma faísca de conhecimento do ser. À luz dessa faísca o homem procria e vive a natureza numa nova ordem, desconhecida à animalidade, mas 'jue lhe dá o privilégio de conhecer os abismos dessa mesma unirnulidade a que pertence.

A prática da proibição do incesto nos leva assim a compreender que a proibição é o *preceito cordial da gratui-tladfí*, porque lembra que toda competência se exerce a partir ct« um doar-se que não é nossa pertença. A proibição recorda que o que podemos e usamos não nos pertence: é gratuito.

"Recebestes de graça, dai de graça" (Mt 10,8).

Quando se ofusca o brilho desta experiência, o homem M instala no natural com prepotência e sua racionalidade orla sistemas de posse e sufoco. Toda apropriação de pessoas

• coisas, vivida sem a experiência da proibição, constitui
•itorvo à convivência humana.

"Tua própria mãe,
Tua própria irmã,
Teus próprios porcos,
Teus próprios inhames que empilhaste,
Tu não podes comê-los" (aforismo Arapeshe).

Nesse aforismo o «teu» reflete uma mercê. O «meu» traduz a experiência do recebimento. O verbo *ter*, no sentido do aforismo Arapeshe, nos endereça ao país da gratuidade, onde se ouve nitidamente que tudo é *receber*.

Quando há o exercício da troca de dons, solidifica-se a vldn social. Para um tal exercício se requer o espírito de pobreza. O homem farto vive incestuoso e constitui o pior obstáculo à aliança social.

Por nascer no conhecimento da proibição do incesto, o homem se vê insistentemente compelido a viver a natureza na obra do espírito, na cultura, que visa tornar o ser humano culto, educado, capacitado a viver em comunidade. A proibição do incesto enuncia nos albores da vida essa paidéia. A cultura se dá, pois, já nos povos mais primitivos. Selvagem, inculto, bárbaro indica alguém que vive fora da comunidade, sem força de viver a «proibição do incesto», quer dizer, sem força de praticar o preceito da doação e assim construir a ordem social: o sistema de trocas.

A sociedade que vive na luz da proibição do incesto não diminui mas dignifica a vida natural. Isso é bem marcado pelos palavrões,

O palavrão subentende duas ordens: a animal e a social. Quando se aplica um palavrão a alguém que vive na convivência humana, significa que ele *decaiu* de sua conduta: não permaneceu na ordem social, que busca em tudo dignificar o animal. Quando os indivíduos dignificam essa ordem, merecem respeitosamente o nome do animal que mais a significa. Por exemplo, Jesus é o cordeiro, a pomba da paz, o pelicano.

O senso comum denota pois um conhecimento prático que regula convenientemente todas as atividades humanas e uma sabedoria de vida de cuja tradição depende a beleza da convivência humana.

No seguimento do bom senso, conservado nos costumes de um povo, ligado à sua terra e ao seu sangue, é possível, nas pegadas dessa sabedoria popular, construir a própria morada, sem imitar alguém:

"Agrado-te, meus discursos te são atraentes, desejas seguir-me e ao trilho de meus passos? Segue fielmente a ti mesmo e assim me seguirás... suavemente, muito suavemente"
(Nietzsche, F. Prólogo em verso n' 7, em *A filosofia*)

Capítulo III A ciência

O senso comum e o mito conservam-se tão unidos à experiência que com dificuldade recolhemos de sua linguagem a representação de um claro conhecimento. Essa dificuldade vem em parte de nossa época que decidiu gerenciar a experiência humana pela racionalidade da razão.

A ciência não continua o mito nem o senso comum.

Há rompimento entre mito e ciência, há descontinuidade entre senso comum e conhecimento científico. A linguagem científica é uma neolinguagem. Todas as suas palavras são de uma racionalidade que as torna diferentes das palavras do mito e do senso comum.

Há quem não perceba essa racionalidade! O que nos impede de vê-la é o empirismo do bom senso. Este nos faz pensar que a ciência surge do contato sensível com a realidade material. Como se a sensibilidade fosse o laboratório da ciência! Como se a ciência estivesse guardada no âmago das coisas sensíveis!

A ciência, porém, progride na medida em que o empirismo sensório diminui como fator determinante da experiência. Porque a ciência não está no contato sensível com a realidade material, mas no contato racional, na coragem de «distanciar-se dos dados sensíveis para um universo teórico. Tanto que ela se desenvolveu não por uma acumulação de fatos e

de observações. Desde Adão até Galileu, a humanidade viu corpos cair. Mas só Galileu, num único olhar, «viu a lei da queda dos corpos». «Viu», mas não conseguiu prová-la com fatos, com corpos lançados do alto da torre de Pisa. Isso prova que a ciência não é um sensualismo intelectualizado, nem uma consciência maior da realidade sensível, nem um pleonasmo da experiência.

A ciência desrealiza o velho mundo empírico do senso comum e propõe outro novo. Esse «novo mundo» não surge do acaso nem de um experimento de alquimia. É produzido pela ciência. Água para a ciência é H_2O . Esta fórmula indica a composição de dois gases, o hidrogénio e o oxigénio, de grande poder explosivo. Mas quem se lembra disso quando toma banho nas águas onduladas do mar? Nosso contato sensível com a realidade nunca é científico.⁴

"A ciência é a teoria do real" (Heidegger, M. Science et méditation, em *Essais et conférences*, Paris 1958, p. 51).

4

Como compreender essa definição? Não devemos compreendê-la no sentido do ideal de saber pré-moderno, vigente na Grécia clássica. Há quem cometa esse anacronismo e considere a ciência uma atividade de caráter especulativo, herdeira e sucessora da filosofia, que apenas pretende uma visão desinteressada da realidade. Segundo Augusto Comte, a ciência teria apenas absorvido a filosofia, dando-lhe uma missão mais positiva.

De fato, porém, historicamente, a ciência rompe com a filosofia. O ideal de saber desta diverge totalmente daquela. Vamos marcar essa diferença analisando a definição: «A ciência é a teoria do real». Fixemo-nos apenas na palavra «teoria».

Teoria vem do grego *theorein*, que significa ver o aspecto sob o qual a coisa presente aparece. Um tal ver nos coloca perto da coisa. O que significa estar-perto-da-coisa? Significa a solidariedade ao aspecto, a comunicação com o que aparece, o envolvimento com a claridade da coisa presente. Por exemplo, ao ver o mar, que aparece intensamente sob o aspecto azul, colocamo-nos perto-do-mar. Quer dizer: o mar, na força de meu ver, faz seu aparecimento, me envolve e eu me sinto junto, qual estrela, no azul de suas águas.

Enquanto o ver, isto é, a teoria, nos remete a essa proximidade da coisa, se constitui luz da madrugada que «nave desce e olha e cuida do que na terra se revela. Por causa dessa atividade de ver, própria do homem, os antigos, na trilha de Aristóteles, definiam-no como *bios theoretikos*, um animal que vê ou contempla. Por conseguinte, na atividade teórica o homem chega junto-à-realidade na garantia de sua convivência.

A convivência se dá no sentimento de espera e no olhar de visão do que aparece. Como conquistá-la? Como merecê-la? Pela *teoria*, no sentido antigo da palavra:

"Preparando-nos à contemplação como o olho espera o aparecimento do sol que, como dizem os poetas, surgindo no horizonte por cima do oceano, se mostra a nossos olhos para que o vejamos. . . Ele aparece quase sem ter chegado, está presente antes de qualquer outra coisa, até antes da inteligência.... E é maravilhoso que, sem ter chegado, já esteja presente" (Plotino. *Enéadas*, V, 5, 8).

O sábio antigo merecia o convívio com a realidade no ver cheio de espanto, no contemplar assombrado. A ciência do sábio antigo era contemplativa. A contemplação era o *set mi* «o quadro preparatório» de encontro e convívio com a realidade.

O vigor da contemplação está no sentimento de assombro, no espanto do que é. O universo é estranho! Quando se reconhece quão estranho ele é, se está junto a ele no ideal do sábio antigo, na experiência do assombro. Só nessa experiência se descortina que o próprio estranho da realidade constitui o sabor da convivência.

A contemplação, como método para a perfeita convivência com a realidade, foi institucionalizada nos mosteiros da Idade Média. Seu estilo maior era de vida contemplativa. O estilo menor era de trabalho para sustentação dessa vida. *Ora et labora* foi a fórmula encontrada para ensinar e aprender esse ideal de vida institucionalizado naqueles mosteiros.

A palavra *teoria* tem hoje um sentido diferente. Não mais significa contemplação, cheia de espanto, do que aparece. Significa *invenção* de esquemas ou sistemas mediante os quais se calcula e se opera um universo de dados empíricos.

O cientista consome anos de trabalho solitário na invenção de tais esquemas. A ciência se baseia na engenharia de esquemas. A asserção: «Kepler e Newton inventaram os princípios da mecânica celeste» significa que descobriram um esquema mediante o qual a razão decifrou a racionalidade do movimento dos corpos celestes. Com isso a razão criou o «mundo da ciência», a astronomia, onde os corpos celestes se transmutam em objetos que se movem no espaço por determinação da força de suas massas. O cientista não investiga fatos, mas teorias. Mediante teorias produz objetos.. A ciência não conhece fatos, mas objetos. ~

O mundo da ciência se compõe de objetos. Esses objfritos não são os dados da empiria. São entes conjeturados pda razão a partir dos dados da empiria.

Galileu Galilei (1564-1642), um dos próceres da ciência, ilustra o procedimento de leitura científica da realidade mostrando que o esquema ou o sistema conjeturado é geométrico-matemático:

"A ciência está escrita naquele imenso livro (a saber, o universo) que temos constantemente diante dos olhos. Mas não podemos compreendê-lo se antes não tivermos aprendido sua linguagem e os símbolos nos quais está escrito. Ele foi escrito em linguagem matemática cujos símbolos são os triângulos, os círculos e outras figuras geométricas sem as quais é humanamente impossível compreender suas palavras" (Galilei, G. *Opere*, ed. naz., vol. VI, p. 232).

O texto de Galileu mostra que a ciência representa um *esquema operativo*, uma espécie de tabuleiro dentro do qual movemos a realidade como os jogadores movem as peças no jogo de xadrez.

A *mecânica celeste* foi a primeira ciência moderna solidamente estabelecida. Por ela se compreendia que a ordem do universo era um sistema de massas em movimento.

Se a «ordem do universo» consiste na mecânica de um sistema de massas, por que não inventar uma alavanca que deslocasse as massas, fazendo-as girar dentro de outros esquemas criando com isso um outro universo?

Se essa alavanca fosse inventada e com ela instaurada outra mecânica de movimento, o homem poderia demolir a

utual ordem celeste e instituir outra. Por ora isso não aconteceu! Porém, mais próximo de seu planeta terra, o homem inventou pequenas alavancas e descobriu esquemas de como unir e separar minúsculas quantidades de matéria. Na terra ele instituiu a *mecânica industrial*.

As alavancas da mecânica industrial são as forças da natureza que, represadas nas usinas e utilizadas nos laboratórios e nas oficinas de montagem, dão ao homem a força de transmutar a matéria, colocando-a em outra «ordem» e assim povoar o universo com novos «seres»: os artefatos técnicos. Nesse particular, a ciência assemelha-se ao «poder mágico» dos legendários sonhos da alquimia, e o cientista vive, como o alquimista vivia, da embriaguez de teorias que manipulam forças da matéria. Com essas forças nas mãos de suas teorias, o cientista representa de fato o «mago» da indústria moderna, o «fabricante» de artefatos fascinantes e espantosos! O moderno habitante da terra vive deslumbrado esse «novo mundo industrial».

As ciências que ensinam a mecânica industrial, que transmuta a matéria em artefatos técnicos e produz um novo mundo, são chamadas de ciências da natureza.

O sucesso da mecânica industrial ocupou todos os espaços da mente humana e imperceptivelmente levou o homem a aplicá-la a uma outra realidade: à sociedade. Esta, antes do advento da ciência, era concebida como um corpo de forças hierarquizadas que se moviam dentro de um sistema estático, o *ancien regime*.

Mas o *ancien regime* monárquico e hierárquico era reflexo de uma ordem social pré-científica. Nem sequer podia ne apoiar sobre a mecânica celeste de Newton, que desconhece as hierarquias. Além disso, as forças sociais não são estáticas e constantes como os corpos celestes. Aumentam e diminuem. Elas podem se equilibrar dentro de diferentes sistemas. Como a ciência produziu a mecânica industrial para transmutar a ordem da natureza, vai agora produzir a *mecânica* social para transmutar a ordem da sociedade. Lá o cientista aparece como o «mago» que produz artefatos técnicos, aqui o cientista é o «revolucionário» que produz novos regimes sociais. A revolução social aconteceu depois da revolução industrial. Esta se considera matriz daquela.

Por si própria a atividade científica é revolucionária. Seu interesse consiste em inventar esquemas para agenciar a realidade, produzindo uma «nova ordem». Por conseguinte, pleitear no campo social novos ordenamentos económicos, políticos e jurídicos, é próprio da atividade científica. Sacralizar um ordenamento social, defender sua intocabilidade, representa uma atitude anticientífica e a recusa de viver o tempo da ciência.

"Teorias são redes; somente aqueles que as lançam pescarão alguma coisa" (Novalis).

O cientista pesquisa teorias não para contemplar, mas para tratar a realidade na racionalidade das teorias inventadas. Racionalidade significa operatividade ou funcionalidade. Por isso, a invenção científica sempre pretende ser uma invenção técnica, que dá ao inventor o poder de produzir e viver o «mundo» de sua própria invenção. O que empolga o cientista é essa produção técnica, quer dizer, a real possibilidade de, a partir de um universo dado, produzir outro.

Esse outro universo, produzido pela ciência, constitui o real maciço de nossa época. Um real que antes não existia, que existia menos que o novo continente descoberto por Colombo. Como surgiu e como se mantém esse novo mundo? Pela ciência. O que é a ciência? É a teoria do real, um esquema ou sistema inventado pela razão, que aplicado à realidade produz outra, nova, fáustica e dionisiaca. Nesta nova realidade estão o homem de ciência e a sociedade técnica.

Por conseguinte, mediante a nova ciência da astronomia inventada por Kepler e Newton, não vemos bem os corpos celestes, mas a mecânica do movimento. Os astros são peças de uma imensa máquina e a abóbada celeste, o tabuleiro do movimento.

A natureza e a sociedade, no todo e nas partes, vistas pela ciência, são também o desempenho de uma mecânica. São uma máquina. O cientista busca descobrir a ciência dessas máquinas, sua funcionalidade ou racionalidade.

A ciência só considera o que é corpo. E considera o corpo como uma máquina. Esta proposta científica foi claramente delineada por Descartes.

"Suponho que o corpo não é outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra" (Descartes, R. *Traité de l'homme*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, p. 807).

A máquina consiste numa teoria operatória, numa ciência, jamais estática ou dogmática, mas sempre em progresso, buscando superar-se no sentido de ampliar sua capacidade operatória. A teoria ou a ciência não é a realidade, mas uma abstração mental. Goethe o lembra nos versos:

"Toda teoria, amigo, é cinzenta;
mas a árvore dourada da vida é verdejante" (*Fausto*, ato I).

Mas retomemos o texto de Galileu Galilei e vejamos melhor como é o esquema geométrico ou matemático da ciência.

O esquema geométrico da ciência consiste numa *mensuração*.

"O real da ciência é o que se pode medir" (Max Planck).

A ciência consiste então num esquema de apresentação | da realidade. Uma apresentação medida, inventada pela razão. ^ Por isso é uma reapresentação ou re-invenção e não imediatamente o aparecimento do real em sua naturalidade, que é sempre sem peso e medida.

"A coisa real é uma determinação singular da qual as ciências desviam o olhar" (Heidegger, M. *Qu'est-ce qu'une chose?* Paris 1971, p. 26).

O homem moderno, enquanto homem de ciência, se sente no destino histórico, no dever intelectual, de tratar a realidade em esquemas mensuráveis, que são sempre mate-inático-geométricos.

Kant, o arguto analista da moderna atividade científica, escreve a esse respeito:

"Eu afirmo que em toda teoria particular da natureza só pode haver ciência propriamente dita na medida em que houver matemática" (Pref. aos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*).

"Como se distanciam disso os sonhadores impertinentes que pretendem 'teorizar' longe dos métodos matemáticos!" (Bachelard, G. *Racionalismo Aplicado*. Rio 1977, p. 9).

Os esquemas de mensuração matemático-geométricos não são por si só ciência. A ciência está em algo mais. *Está no tratamento da realidade em, esquemas de mensuração.* Quando a realidade consente nesse tratamento matemático, temos efetivamente ciência. Em termos concretos, um «novo mundo»: o mundo das máquinas ou dos artefatos técnicos com sua vida própria, distanciado do «mundo natural».

Mas por qual força, ou melhor, por qual princípio o cientista constrange a realidade a submeter-se a esse tratamento técnico? Por força do '*princípio de causalidade*'.

Há um grande debate em torno desse princípio. Ele é por certo a transcrição simbólica de nossa vontade-de-poder, de nossa potência jubilosa da vida.

"A ideia de causa está no nosso sentimento de potência, naquilo que se chama de vontade; e a ideia de efeito é o preconceito de crer que o sentimento de potência seja a própria potência motora" (Nietzsche, F. *Vontade de Poder*, § 296).

O texto de Nietzsche explica como nos vem à mente o princípio de causalidade. Procede da convicção de que nós somos causa do que fazemos... O braço se move? Eu sou a causa! Sempre nos colocamos como atores da ação. E transpomos esse «esquema» a tudo que acontece: buscamos o autor, isto é, a causa.

Com este esquema projetamos para o interior de nós mesmos uma «inteligência» do que acontece: há sempre um ator, um sujeito que faz acontecer o que acontece. E assim investigamos a causa. Na ordem dos fatos, porém, há apenas fatos. A vontade de poder produzir outros «fatos» o que faz? Inventa um sujeito e o torna responsável do que vai acontecer. Nesse sujeito «investimos» nossa vontade de poder, de liberdade e responsabilidade. Esse sujeito é «causa eficiente». A causa eficiente é de fato uma transcrição simbólica de nossa vontade de poder. Ao fazer ciência, o que buscamos? As causas ou os efeitos? Buscamos os efeitos. Quem quer os efeitos? Nossa vontade de poder. Esta causa a ciência e todos os efeitos que ela venha a causar.

"E tu também que buscas o conhecimento, és apenas uma senda e uma pegada da minha vontade; em verdade, a minha vontade de poder caminha com os pés

da tua vontade de conhecer" (Nietzsche, F. Do superar a si mesmo, em *Zarathustra*).

A vontade de poder não só decide a *gênese* mas também o *progresso* constante da ciência. Vejamos num exemplo concreto como isso se dá. Nos galpões da EMBRAER, em S. José dos Campos, há a oferta de aviões modelo Xavante. A vontade de poder do homem, no caso a empresa, decidiu e causou sua fabricação. O avião *é feito*, mas efeito que a empresa procura superar ou «refutar» por outro melhor.

Esse método de progresso na aviação se repete em toda atividade científico-industrial. A concorrência externa à empresa acelera o progresso, mas não o estrutura. A empresa, qual águia, se deleita na potência de superar seu próprio voo.

Podemos então explicar o progresso da ciência recorrendo à teoria de Karl Popper: a ciência avança propondo «conjeturas» (sistemas audaciosos) e desenvolvendo todos os esforços para refutá-las. Diz ele:

"Não existe método mais racional que o método de conjetura e refutação" (*Conjectures and Refutations*. Oxford 1972, p. 51).

"A irrefutabilidade não é uma virtude para uma teoria científica (como geralmente as pessoas pensam), mas um vício" (*ib.*, p. 36-37).

Refutar um avião significa construir outro melhor. Mas isso só é possível se houver a causa que busca o «melhor», o mais eficiente, o mais operativo. Esta causa está na vontade de poder. Sem vontade de poder, sem essa «causa», não existiriam os *objetos* da ciência.

Por conseguinte, a causa *é* ciência e de tudo que acontece no mundo da técnica não está na matéria nem no desejo de conhecer os mistérios ocultos da natureza, mas na *vontade de poder*. A causa da explosão da bomba atômica de Hiroshima não está na força do átomo, que é uma «ficção imaginosa», pois não a vemos; vemos apenas os efeitos; a causa está na vontade de poder do homem. Será que o átomo (causa!) teria um dia produzido esse efeito? Teria ele saído dos EUA para ir ao Japão? Dizer que a «explosão atômica» destruiu Hiroshima parece uma retórica sofisticada, uma dissimulação de quem tem medo de assumir a liberdade e a responsabilidade de sua vontade de poder! Os romanos eram

menos temerosos. Seu lema traduzia a vontade de poder: *sic volo, sic iubeo*.

A vontade de poder é causa que provoca. Está sempre provocando. Quer sempre mais poder. Mas onde vai exercer seu poder? Sobre a natureza. Mas é lícita essa dominação? Para tornar lícito o júbilo desse poder de dominação, o homem moderno elaborou uma filosofia da natureza que a reduz a *rés extensa*, à quantidade de força, sem alma, sem liberdade, sem Deus. O próprio homem (*rés cogitam*) paulatinamente se deixou devorar pela vontade de poder. Por sagrado que seja como «pessoa» ou «filho de Deus», ele é objeto da ciência, aquilo que a vontade de poder mais quer dominar. Para tanto ela se disfarça na «retórica dos meios de comunicação», na retórica das ciências humanas.

No uso do princípio de causalidade aparece claramente o homem como sujeito da gênese e do progresso da ciência. É ele que antecipadamente prevê o que cada quantidade deve produzir. É ele que propõe às quantidades o comportamento a seguir. É ele que força o rendimento diferenciado das quantidades. É ele que leva as quantidades à luta entre si. É ele que proporciona a vitória de umas sobre as outras. Essa luta e vitória de umas sobre as outras exprimem de fato «a luta e a vitória de certas quantidades de vontade».

Por isso, o princípio de causalidade das ciências não provém da realidade como tal, mas da razão prática, da vontade de poder do homem. Não basta ver a queda de um corpo. É preciso raciocinar, querer inventar o autor ou a causa da queda. Essa vontade de invenção sempre encontra a causa.

Geralmente o cientista trabalha na «convicção» de um acordo preestabelecido entre a ciência e a atividade da natureza. Uma espécie de harmonia preestabelecida.

Ciência e experiência se co-pertencem, mas não se igualam. A ciência restringe a amplitude do contato do homem com as coisas, elimina grande parte da experiência humana da natureza e desconhece não só a singularidade das coisas, mas também a singularidade de nossos sentimentos : desconhece o terror que sentimos dos furacões e dos terremotos, a calma das lagoas campestres, a tristeza do cair das folhas, as cores da aurora...

Quem pretende descer para mais perto da experiência, auscultar sua raiz, surpreender seu originar-se, seu constituir-se, seu destinar-se, deve abandonar o caminho da ciência? Nesse impasse estão todas as ciências, não mais as ciências humanas que as ciências da natureza, porque a experiência nos mostra que a realidade no seu constituir-se é pura liberdade. A ciência não a trata como liberdade, mas como máquina.

Por causa disso, pode-se negar o pretenso caráter de progresso das ciências na compreensão da experiência humana. A obra de Freud por ser científica compreende mais a experiência humana que a obra de Sófocles? O que se verifica, através do desenvolvimento histórico das ciências, é a construção de complicados sistemas simbólicos postos em uso para operar parcelas da experiência humana. Por exemplo, para conseguir um parto sem dor, a Modernidade utiliza um discurso ou sistema de caráter científico. Mediante o uso adequado de determinados símbolos desse sistema, atua-se sobre a puérpera, que acolhe o desejo do sistema, isto é, da vontade do parto sem dor.

Lévi-Strauss mostra que os índios conseguem o mesmo efeito de parto sem dor, mediante o uso de um sistema linguístico totalmente diferente. O xamã (feiticeiro) traduz a realidade-dor numa linguagem mítica: ele conta em voz alta como os maus espíritos tentam se apoderar do filho da parturiente, como os bons espíritos vencem os maus e a puérpera é reconduzida ao bom caminho, que é o parto sem dor. Qual a diferença entre o discurso científico e o discurso mítico do parto sem dor?

O discurso científico presume o que o discurso mítico jamais presumia: apossar-se do poder do evento. Isso gerou no homem moderno a convicção de que o discurso da ciência é poderoso e que o mais recente é o mais poderoso, porque lutou contra os outros, os «refutou», os venceu. Assim Freud venceu tudo o que se disse sobre a «neurose». E venceu por ter feito «finalmente» um discurso científico.

Mais do que um progresso na compreensão da experiência humana, as ciências indicam a vontade do homem de ampliar seu poder sobre a natureza e sobre a própria con-

dição humana. Com isso espera o homem vencer aspectos angustiantes e crê providenciar uma existência mais jubilosa.

A ciência representa assim um grandioso projeto de autonomia humana e o sonho de uma existência assegurada. No passado próximo e remoto, o homem também se defrontou com o problema da autonomia e da segurança. Deu-lhe solução própria, diferente da moderna. A ciência viabilizou o poder da razão. Esta significa providência e providência da condição humana. Expressa bem tudo isso o lema proposto por Descartes: «*Penso, logo sou*». Neste lema, a razão é vontade de autonomia. Dentro de seus limites, o homem prevê e providencia sua existência.

Thomas Hobbes (1588-1679), arauto da Modernidade, mostrou por primeiro e metodicamente a possibilidade de o homem construir na natureza o reino estável e seguro da ciência. Para tanto precisa se unir, fazer um *pacto* de solidariedade, estatuir um acordo. O pacto-acordo evita que o homem seja um para o outro um lobo devorador, sempre pronto a armar a guerra contra seu semelhante. A condição natural do *homo homini lúpus* gera uma situação de permanente *bellum omnium contra omnes*.

O pacto social se concretiza no Estado. Este constitui de fato o corpo mais desenvolvido e mais poderoso da natureza. Ele exerce poder de soberania inalienável e exclusiva. Por designar esse poder soberano, Hobbes o batiza com o nome de *Leviatã*, monstro colossal e superpoderoso do qual a Bíblia nos dá notícia no livro de Jó.

"O Estado faz questão absoluta de ser o animal mais importante da terra; e, também, consegue que o acreditem"
(Nietzsche, F. De grandes acontecimentos, em *Zaratustra*).

O Estado moderno, o Leviatã, não representa apenas uma concordata de convivência dos homens entre si. Representa sobretudo um acordo dos homens com a precípua finalidade de aumentar seu poder. O Estado capitalista e o Estado socialista pretendem granjear adeptos mostrando seu avanço na ciência e na tecnologia, símbolos de seu poder. Aquele Leviatã que mais consegue nesse programa é considerado o corpo social mais perfeito, o Estado ideal.

A «crise do Estado moderno» está intimamente ligada à «crise das ciências». Isso porque o Estado moderno se posiciona como instância de poder e de ciência, capaz de resolver todos os problemas da condição humana. Ele organiza a pesquisa da ciência e seu ensino nas escolas e universidades. Organiza a vida econômica, política, familiar, recreativa, de saúde e até religiosa. Por isso, o Estado é considerado, em relação aos outros, o corpo mais perfeito: autônomo e soberano.

"Se já tivéssemos alcançado a ciência, a religião teria desaparecido" (Hobbes, T. *De homine*, 1. c.)-

"Por isso atribuo aqui ao supremo poder do Estado o direito de decidir se certas doutrinas se coadunam ou não com a obediência dos cidadãos e, em caso afirmativo, de proibir sua disseminação" (Hobbes, T. *De eive*, 6, 11).

O Estado moderno é *científico*. Sua fala se pauta pela gramática das ciências. Por causa disso, o Estado entrega o governo da vida pública e privada aos tecnocratas. Estes são investidos de poderes taumatúrgicos. Isso porque se considera a ciência único poder capaz de programar a práxis social.

Classificar as ciências, reparti-las em divisões e subdivisões não é sistematicamente necessário, porque a ciência mantém sempre o mesmo modelo de trato com as diversas realidades. Mudam os conteúdos, mas não os modelos de processamento.

O modelo básico das ciências modernas continua a ser o de Newton. Todas as ciências copiam a mecânica celeste proposta por Newton. Esta explica o movimento e a ordem dos corpos celestes. Aquelas explicam o movimento e a ordem dos corpos da terra.

Ao longo da história surgiram diversas classificações das ciências. A mais largamente aceita hoje é a classificação triádica em ciências formais, empírico-formais e hermenêuticas.

1. As *ciências formais* são as matemáticas e a lógica. Poderíamos até nomeá-las no singular, simplesmente como a ciência dos sistemas formais.

Um sistema formal é uma realidade de ordem ideal. Os sinais dos sistemas formais se referem a entidades ideais

próprias de tais sistemas. Por exemplo, na lógica, as diferentes formas de raciocínio, na matemática, os números, os conjuntos, as estruturas algébricas, os espaços.

As entidades dos sistemas formais não são «coisas em si» preexistentes. Os sistemas formais são essencialmente operativos. Expressam o *ritmo* da razão numa das formas de sua autonomia. As entidades de que falam surgem e se mantêm em virtude de uma incessante operação mental: na apreensão de uma entidade do sistema, a mente é reenviada a outra entidade, e esta a uma outra, num *feedback* concludente no interior do próprio sistema. Este consiste na soma das entidades como partes de um todo: cada uma se constitui significativa enquanto referida ao todo, e o todo surge com «sentido» enquanto mantém o processo operacional das partes.

As ciências formais revelam de modo inequívoco a *arquitetônica*, da razão. Aqui a razão se mostra capaz de construir ciência segundo suas próprias leis. Nessas ciências formais há o máximo de objetividade, porque há o máximo de subjetividade. Sua transcendência objetiva se revela clara na imanência subjetiva da *razão*.

Tome-se, por exemplo, o número. O número constitui uma unidade ou soma de elementos idênticos chamados unidades, criadas pela razão. Esta constrói primeiro uma unidade. Os sucessivos números 1, 2, 3..., 100, são simples ajuntamentos de uma unidade a outra ou a um conjunto de outras. As figuras geométricas são também representações que surgem da composição de três elementos ideais: o espaço homogêneo, o ponto matemático, o movimento. Conforme a *razão* move o ponto no espaço imaginário, surgem as figuras geométricas: a linha reta é um ponto que se move em direção a outro ponto; o círculo é um ponto que se move na mesma distância ao redor de outro ponto fixo anterior.

Vê-se por esses exemplos que as ciências formais operam objetos ideais. O conhecimento das relações desses objetos entre si constitui a ciência dos sistemas formais, as matemáticas e a lógica.

2. *As ciências da natureza* (em alemão: *Naturwissenschaften*) são empíricas ou experimentais. Elas exprimem o ritmo de autonomia da razão no processamento de dados da

experiência sensível. Embora pesquisem o vasto campo da materialidade sensível, as ciências da natureza pouco diferem das ciências formais puras. São empírico-formais.

O homem vive permanentemente na sensação ou na experiência sensível da realidade. A sensação não é um ponto de chegada; mas caminho para as coisas, laboratório donde partem todos os endereços de investigação e pesquisa. As ciências naturais são uma legislação que se afasta deste con-tato sensível e um tanto bárbaro com a realidade. A legislação nunca legisla todos os aspectos da causa em pauta. As ciências empíricas não legislam toda a experiência sensível. Elas se atêm ao cálculo de alguns de seus aspectos, os de *quantidade*, passíveis de serem numerados, medidos, pesados e transformados.

O primeiro passo para instituir essa legislação científica da experiência sensível está na *hipótese*. A hipótese é uma conjectura antecipada sobre alguns fenômenos da natureza destinada a ser ulteriormente verificada pela observação ou pelo experimento. É um método de pesquisa.

"Chamamos de hipótese uma explicação provisória que tem por finalidade fazer compreender mais facilmente os fatos que fogem à prova dos fatos" (Mach, E. *Erkenntnis und Irrtum*, cap. 14).

Se a hipótese for comprovada pela observação ou pelo experimento, passa a ser considerada teoria científica. Quando Kepler tentou calcular a órbita do planeta Marte, começou com a hipótese de que ela era circular. Verificou que a hipótese era refutada pelos fatos. Converteu o círculo num ovóide. Os fatos contrariaram também esta hipótese. Finalmente, propôs que a forma da órbita de um planeta fosse uma elipse. Os fatos a confirmaram.

Geralmente, a teoria científica enuncia bem outra coisa do que a sensação imediata que temos das coisas. A sensação não se reconhece na teoria científica. Por isso esta fala de um mundo desconhecido àquela.

"No âmbito do conhecimento sensível, a prática científica não se conforma, como pensavam A. Comte e seus seguidores, com as ideias e os princípios do empirismo filosófico, nem antigo nem moderno. Pois o que aparece cada vez mais claro é que o conhecimento científico e seu experimento nada mais tem

: de imediata e espontaneamente real. Ao contrário, t
 -, está todo imbuído de modelos teóricos, acha-se ligado -vç
 a práticas operatórias e só admite como função de , -
 verdade e falsidade valores operativos" (Carneiro
 Leão, E. Conferência. Petrópolis 14.10.81).

A teoria científica consiste num modelo mecânico que se compreende a si mesmo. A observação e o experimento nada acrescentam à sua compreensão. Apenas confirmam que os dados da empiria podem ser operados naquele modelo. Por exemplo, a teoria da evolução de Darwin se baseia num modelo mecânico de seleção natural das espécies. Sua compreensão é dedutiva e não indutiva. O experimento e a observação dizem apenas que os fenômenos da empiria *ressoam* dentro da teoria, que neste caso pode ser comparada a um resso-nador: o experimento intervém para pôr a teoria à prova. Se resiste, ela se confirma como empírico-formal; se fracassa, continua existindo simplesmente como formal-pura.

A teoria científica não explica a facticidade dos fatos. :É apenas esquema de operação e previsão. Se conseguir operar e prever os fatos a que se refere, a teoria é válida. A validade da teoria científica, confundida às vezes com a verdade, reside na capacidade que ela tem de cumprir as funções que lhe cabem.

"A teoria representa apenas um mundo possível. Mas trata-se de saber o que há nela do mundo real. Para tanto é preciso fazer intervir o momento empírico, isto é, *la mise à l'épreuve*. Mas só podemos observar »
 uma parte bem pequena do imenso oceano dos fatos, não tocamos o *continuum* real senão em alguns pontos. Buscamos precisamente saber se há ressonância entre a realidade e nosso aparelho conceitual. Se)
 verificamos uma tal ressonância, temos direito de j
 pensar que há chances de nossa teoria ser correta, ,
 ao menos para um determinado domínio. Mas, evidentemente, isso não passa jamais de uma pressuposição. Em todo caso, a teoria não é uma imagem do mundo, é apenas uma reconstrução conjectural da realidade" (Ladrière, J. *L'articulation du sens*. Paris 1970, p. 39).

As ciências da natureza, que à primeira vista parecem traduzir o concreto mundo de nossa sensibilidade, não passam de um *construto mental*, de um sistema formal teórico, mediante o qual se operam alguns dados da empiria. Não temos outro meio de conhecer «cientificamente» a realidade senão

o de reinventá-la teoricamente. Essa re-invenção, feita dentro de conjecturas criadas pela razão, exprime a vontade de pôr em «ordem mecânica» o caos ilimitado da experiência sensível da natureza.

3. *As ciências hermenêuticas* são as ciências humanas ou as ciências do espírito (em alemão: *Geisteswissenschaften*).

Hermenêutica procede da palavra indo-germânica *Herm*, que significa transmitir, trazer mensagens. Desse étimo *Herm* derivam *verbum*, *word*, *wort*. *Hermes* era o mensageiro dos deuses. A palavra é hermenêutica quando transmite a mensagem que trama e estrutura a ação humana.

A hermenêutica pretende alcançar a palavra ou o sentido do que acontece, auscultando e analisando a atividade humana. A ação humana mostra-se sempre cheia de sentido (*sinnhaft*) e carregada de valor (*wertbezogen*).

Pertencem ao grupo das ciências humanas, entre outras, a psicologia, a história, a economia, a política, a sociologia. Há um grande debate em torno dessas ciências. São ou não ciências? São redutíveis às ciências empírico-formais? Tomam como modelo as ciências formais puras?

A resposta prévia, que servirá de roteiro às subseqüentes considerações, é a seguinte: as ciências hermenêuticas não diferem substancialmente das ciências formais puras, precisamente por ambicionarem ser «ciências». Há um só modelo de ciência: o modelo formal-operativo, exemplificado nas matemáticas. Conhecer «cientificamente» consiste em conhecer formalizando, matematizando o real.

Que realidade pretendem conhecer as ciências hermenêuticas? Elas estudam as diversas atividades do homem.

A ação humana contém sempre uma quantidade. E pode por isso ser submetida ao cálculo de um esquema de medidas que mostre como os diversos elementos que a compõem interagem entre si. Neste caso, o cientista busca descobrir as «leis» da mecânica da ação, como Newton buscou as leis da mecânica do movimento dos corpos celestes. Assim, a ciência «política» constitui a mecânica da ação política; a ciência «economia», a mecânica da ação econômica; a ciência «demografia», a mecânica da ação que aumenta e diminui a população. A ciência «psicologia» representa a mecânica da ação da psique.

As ciências humanas, porém, consideram a ação uma quantidade de força diferente daquela das ciências da natureza. Uma quantidade cheia de «espírito», significação e valores.

Não basta, portanto, para sua análise, inventar um esquema operativo (*Abbild*). Importa interpretar as forças que a compõem. Para ilustrar, tomemos um exemplo da psicologia. Sófocles, na obra *Édipo Rei*, narra as vicissitudes da ação de Édipo tecendo seu destino. Freud ensinou um tratamento científico dessa ação edípiana, expressa no mito e na obra de Sófocles. Como o fez? Submeteu a situação edípiana à mecânica de um movimento causal. O resultado foi a construção de um sistema operativo. O termo-símbolo inicial causador da ação está no impulso ou na pulsão sexual (a libido). O termo-símbolo final está na satisfação, no prazer da libido. A libido busca a satisfação vencendo uma série de quantidades resistentes, mas menos poderosas, tais como a censura, o recalque, a transferência, a distorção, a inversão, a sublimação, o sonho.

Essa mecânica (copiada da mecânica de Newton) que indústria a ação edípiana ou o desejo, tem algo a ver com o mito de Édipo Rei? Tem algo a ver com a experiência humana, evocada na obra de Sófocles?

Certamente! Mas precisa ser interpretada! A ação descrita na mecânica de um esquema operativo é cheia de sentido, carregada de valor. O sentido se revela através da interpretação. As ciências humanas são hermenêuticas porque buscam designar, na mecânica de esquemas, significações latentes, que estão no «coração», ou no ritmo da ação. Aceder a esse «ritmo» interior da ação significa compreender o *espírito* da ação.

As ciências humanas são hermenêuticas quando conseguem evocar intensamente o «pleno sentido» da ação, presente em todos os seus percursos. No mais das vezes o que se verifica nas ciências humanas? A exatidão do esquema operativo aplicado à ação e o quase total esquecimento do sentido. Por exemplo, na análise da atividade econômica, é muito importante o ingrediente «moeda». Mas essa não representa apenas uma quantidade mensurável, *ne varietur*. É símbolo cheio de múltiplas significações. Dependendo da «qualidade» da significação atuante nos agentes, ela constitui força maior ou menor da atividade econômica.

Por isso, as ciências humanas são *históricas*. O sentido que move a ação não permanece invariável. Aumenta, diminui e até desaparece. A ciência política varia de um país para o outro, de um Estado para o outro, de uma cidade para outra, porque se refere à ação de povos e comunidades cujos valores são diferentes.

Por causa disso tudo, o que mais vemos hoje no campo I das ciências humanas é a infiltração da propaganda ideológica, a insistente difusão de determinados valores e o desprezo até ao ridículo de outros. Assim, na retórica da objetividade das ciências, se esconde um «espírito» ou «sentido» mascarado. Os povos hoje são mais governados pela propaganda que pelas ciências humanas. Isso significa que nem sempre seguem livres o ritmo ou o espírito de sua história.

Geralmente emprestamos grande poder às ciências humanas. Aachamos que a ciência política produz a convivência; a psicologia, a saúde psíquica dos indivíduos; a pedagogia, a educação. Se no fazer da política se produz a convivência, se no fazer da psicologia se produz a saúde psíquica, se no fazer da pedagogia se produz a educação, isso não será jamais por causa de seu poder enquanto ciências, mas sim por causa da *decisão* de conviver, da *decisão* de se curar, da *decisão* de se educar. As ciências humanas em si mesmas nada produzem. Quem produz é o homem que, na expressão de Leibniz, sempre e por toda parte é *un être capable d'action*. Essa capacidade condiciona todas as produções humanas. As ciências não a dão, mas a pressupõem.

Resumindo, o conhecimento científico representa um diálogo da inteligência com a realidade, alicerçado na experiência sensível. Um diálogo que trata o real em modelos matemáticos operativos. No modelo, a realidade se torna «científica». Antes de entrar na malha do modelo, era pré-científica. A «realidade científica» é apenas alegoria da realidade natural.

Permanecer no caminho da ciência, junto à realidade natural, é o *dilema* do homem de hoje, o *dilema da civilização moderna*.

Na viagem da cientificidade, o destino do homem é a convivência na proximidade de si e das coisas.

As ciências, por habituarem o homem a um conhecimento altamente formalizado, tendem a criar um conformismo intelectual, que é a perda do ritmo de conviver com a singularidade do que acontece, na forma inebriante de si própria. Estimular a aprendizagem de um tal convívio é melhorar a luz do pensamento, não para resolver esta ou aquela dificuldade académica, mas para que em cada circunstância da vida ele mostre o caminho a seguir (cf. Descartes, R. *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle I).

Capítulo IV

A técnica

A ciência produz a civilização técnica.

A civilização técnica é motivo de controvérsia.

Alguns vêem nela a promessa de solução dos problemas que afligem a humanidade. Outros a contestam por já ter mostrado sua falência, isto é, a incapacidade de responder às aspirações do homem.

A palavra «civilização» (*civilitas*) foi-se definindo inicialmente em oposição à barbárie. Os antigos gregos se consideravam civilizados. Quem não falasse sua língua e não vivesse segundo seus costumes era bárbaro.

Os gregos, e depois os romanos, tinham consciência dos limites de sua civilização. Para eles o termo «bárbaro» não indicava apenas aquele que vivia fora dos limites de seu território geográfico e cultural, mas também o que, próximo, entrava no saber e no uso de sua fala. Assim, desde sua origem, a civilização indica o esforço do homem por educar o bárbaro. O bárbaro mais próximo é ele mesmo em sua condição natural e o mundo do seu *habitat*.

Os antigos desenvolveram toda uma *paidéia* para civilizar o bárbaro. E se consideravam civilizados porque viviam uma *vida associada*. A *polis*, isto é, a vida associada, que foi o tema fundamental da *República* de Platão e da *Ética* de Aristóteles, sintetiza a civilização grega. Nesta se culti-

vavam a filosofia, a poesia, a eloquência, as artes e ofícios. Tudo isso com a finalidade de esclarecer e aperfeiçoar o homem, tornando-o *civilizado: capaz* de viver uma vida associada: a *polis*.

A *paidéia medieval*, embora diferente da grega e da romana, cuidava da mesma obra civilizadora: a vida associada. Seu maior símbolo foi a catedral, que congregava os habitantes da terra numa só fé, sob as bênçãos e as luzes do Divino. Associar os povos, compeli-los à convivência, nisso se resume a grande política civilizadora da religião na Idade Média.

A Renascença, no esfacelamento da sociedade medieval, lançou os germes de outra civilização. E, embora tivesse feito um vigoroso movimento de retorno à *romanitas*, buscando restaurar o antigo *modus vivendi*, a Renascença foi gerando algo de novo, dentro do qual hoje vivemos, a *civilização técnica*. Seu símbolo maior é o trabalho de fábrica, onde se decide o *modus vivendi modernis*, a cidade industrial!

A civilização técnica se fundamenta na ciência.

A ciência não é um conhecimento intuitivo nem con-
templativo. Não é filosofia, embora se tenha desenvolvido a partir do horizonte aberto pela filosofia. É um ardil teórico. E como todo ardil, é uma aparelhagem de captura.

A civilização técnica é ciência, quer dizer, é aparelhagem de captura. Com isso a própria ciência se torna *tecnologia*: instrumento de apresamento da realidade. E como todo selvagem apesado se transforma, a ciência apresa e transforma a realidade.

"Ciência: transformação da natureza em conceitos com a finalidade de dominá-la" (Nietzsche, F. *Vontade de Poder*, n. 607).

Thomas Hobbes (1588-1679) procurou mostrar à sua época como a ciência é promessa de poder técnico. A *Nova Atlântida* descreve o sonho realizado dessa promessa. A sociedade ali imaginada vive numa ilha. O interesse maior de seus habitantes está na ciência que lhes dá o poder de controlar as forças ocultas da natureza e estender o império sobre todas as coisas. Os numes tutelares da ilha são os

grandes inventores e as relíquias sagradas são os exemplares á» todas as grandes invenções.

Immanuel Kant (1724-1804), o analista da ciência, t'l'a(ou-lhe limites de poder. Inventariou o arsenal da razão i, embora tenha mostrado «quão exíguos eram os bens dessa ottíu», deu novo impulso de expansão a seu poder de produzir ciência.

"Quando Galileu fez rolar sobre um plano inclinado as suas bolas, cujo peso fora escolhido por ele mesmo, ou quando Torricelli fez suportar ao ar um peso que, de antemão, assumira ser igual ao de uma coluna de água a ele conhecida, ou quando mais tarde Stahl transformou os metais em cal e a esta novamente em metal, tirando-lhe ou restituindo-lhe alguma coisa, iaso teve o efeito de uma revelação luminosa para todos os pesquisadores da natureza. Perceberam eles que a razão não compreende senão aquilo que ela mesma produz segundo um projeto seu; os princípios de seus juízos devem reger-se por leis invariáveis: a razão deve constranger a natureza a responder às suas perguntas e não deixar-se conduzir simplesmente por ela, como se, por assim dizer, se encontrasse atrelada à natureza; pois do contrário, quando feitas ao acaso e sem plano previamente traçado, as observações não se encadeiam em lei necessária; quando é isto, precisamente, o que a razão procura e necessita. É mister, pois, que a *razão* enfrente a natureza, armada, por um lado, de seus próprios princípios unicamente capazes de dar aos fenômenos concordantes entre si a autoridade de leis, e por outro, da experimentação excogitada por ela de acordo com tais princípios, a fim de instruir-se por ela, não como um aluno que aceita docilmente tudo o que o professor lhe dita, mas como um juiz que, no exercício de sua função, compele as testemunhas a responder às perguntas propostas por ele. E assim a própria física deve a tão vantajosa revolução no seu modo de pensar unicamente à ideia de procurar na natureza (e não atribuir-lhe fantasiosamente) aquilo que a própria razão ali depositou e, de acordo com isso, aprender o que deve a respeito dela, e do que por si só nada saberia. Foi por esse meio que, pela vez primeira, a ciência da natureza, depois de ter andado às cegas, por tantos séculos, tomou o caminho seguro de uma ciência" (Kant, I. Prefácio à *Crítica da Razão Pura*.

n xm-xiv).

Kant definia esse procedimento moderno de «confeccionar» ciência como «revolução copernicana». Copérnico (1473-1543), propondo uma nova astronomia, deslocara o centro de gravidade do mundo antigo: fez a terra girar em torno do sol. Subverteu o geocentrismo. Estabeleceu o heliocentrismo. A *revolução copernicana*, que fizera girar os corpos celestes dentro de uma nova ordem, não poderia também fazer girar os habitantes da terra dentro de outra ordem? Repentinamente, como um relâmpago, a revolução copernicana caiu do céu e inundou a terra de revoluções.

A ordem antiga, no suporte estático do geocentrismo, ensinava que o homem, no pensar e no agir, deve conformar-se à realidade solidamente codificada na religião, na filosofia, na legislação, no ordenamento social. A verdade que sustentava tudo isso era definida como *adaequatio intellectus ad rem*. Praticamente isso significava conformar o homem ao mundo já estabelecido.

Dentro dessa ordem antiga, a revolução copernicana significou que junto a Copérnico o homem aprendeu outra maneira de ver. Maneira de ver revolucionária, porque o posicionava criador da filosofia e da ciência e, conseqüente-mente, criador da nova ordem social, política e econômica.

A substância da Modernidade é essa revolução copernicana: o homem é o sol gerador de uma nova ordem. Filósofos como Descartes e Kant, cientistas como Galileu, Copérnico, Kepler, Newton, políticos como Maquiavel, economistas como Adam Smith, Ricardo, trazem de fato a revolução copernicana para a superfície da terra.

A técnica é a ciência dessa marcha revolucionária.

Marx (1818-1883), atento à nova ordem social surgida da aplicação da *ciência à força do trabalho*, elaborou uma crítica onde mostra que as melhores possibilidades da civilização técnica não estão sendo usadas para melhorar a vida humana. Sua crítica não apenas nega a sociedade estabelecida, mas revalida a técnica, esperança portadora de novas formas de existência humana. Em outros termos, Marx evidencia que o universo tecnológico, a sociedade industrial, contém um fabuloso universo político, a promessa de uma nova convivência.

A proposta de Marx inquieta a ciência e a técnica porque as coloca na dependência da política. A melhoria de vida humana associada deveria ser critério de decisão da atividade técnico-científica.

"Na construção da realidade tecnológica não há uma ordem científica puramente racional; o processo da racionalidade tecnológica é um processo político" (Marcuse, H. *Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio 1967, p. 162).

A palavra «técnica» vem do grego, que a usava para «itfnificar a habilidade humana de fazer e produzir. Os romanos a traduziram com a palavra «arte».

Para os antigos gregos, o homem era sempre e por toda parte *técnico* ou *artífice*. Por causa disso, sua existência se diferencia do existir animal que não aprende e não produz, mas apenas se reproduz. O homem é artífice que •prende a fazer, técnico que produz. Produz as palavras, as etôncias, os objetos de uso e de culto, o Estado, a cidade, a família, os códigos de convivência, a religião, a prece. Vive n natureza na criação de sua técnica. Enquanto se atende ao «novo» que aparece por seu fazer, a técnica se assemelha *k poesia*, porque transpõe a realidade para dentro de «formas» liovas e belas.

Por conseguinte, a técnica não é apenas instrumento ou moio com que de alguma coisa se faz outra. Em sua essência .significa habilidade humana que faz. O instrumento é efeito mostrador. Assim, a Acrópole de Atenas constitui simples Hiiioslragem da técnica dos antigos gregos.

Em termos mais concretos: o martelo, o serrote, o automóvel, o navio não são apenas utensílios, instrumentos e máquinas úteis. São amostras da «técnica» do homem, «formas» revelam sua potencialidade, «versos» de sua habilidade, ia.

Mais tarde, na divisão acadêmica das ciências, já ini-i'lttdn na Idade Média com o *trivium* e o *quadrivium*, a palavra «arte» passou a designar as atividades de produção do *btlo*. As instituições organizadas com a finalidade de ensinar K produzir o belo são hoje chamadas de escolas de belas-artes. A palavra «técnica» ficou reservada para indicar métodos líitltífieos de produção de algum bem útil.

É nesse sentido restrito que a Modernidade compreende a técnica. O técnico hoje faz instrumentos e máquinas sempre mais eficientes e desenvolve o gosto de uso de sua aparelhagem. Por causa disso se interessa pela natureza. Esta é considerada tecnologia: uma máquina de forças adormecidas. O homem de ciência quer apresar essas forças, acumulá-las nas usinas, nos foguetes, nos motores... tê-las à sua disposição, ao alcance de um simples giro de chave. Essas forças da natureza a seu alcance são expressões fáusticas de sua vontade de poder, expressões dionisiacas de seu gosto de uso.

A sociedade em seu todo se tornou *sociedade industrial*, organizada para executar o programa de exploração técnica dos mananciais da natureza, O Leviatã do progresso técnico administra todas as energias sociais e impõe um único *modus vivendi*. Isso significa que as forças que apoiam e as forças que contestam o progresso técnico vivem de seu poder soberano. Usa-se o *protesto* para aprimorar a sociedade industrial. Esta, se conduzida à sua plena racionalidade, absorve todas as recusas sociais e supera todos os antagonismos.

A presunção de que a sociedade industrial é a identidade de todos os opostos revela-se tão universal que poucos a põem *em questão*. A política que a promove tem o aval de todos os grupos. O Estado que a executa se firma no seu poder. A negativa de «prosseguir» considera-se neurose, impulso emocional não educado pela razão. Esta atingiu, na civilização técnica, uma força de convicção irresistível.

A força de convicção irresistível não advém imediatamente da ciência da razão. Mas dos bens que ela produz. Nessa dissimulação está o maior perigo. Nos «bens» se escondem o poder de dominação e o prazer do uso.

"O aparato produtivo e as mercadorias e serviços que ele produz 'vendem' ou impõem o sistema social como um todo. Os meios de transporte e comunicação em massa, as mercadorias, casa, alimento e roupa, a produção irresistível da indústria de diversões e informação importam em atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agra-davelmente aos produtores e, através destes, ao todo. Os produtos doutrina-m e manipulam; promovem uma falsa consciência que persiste imune à sua falsidade.

E, ao ficarem esses produtos benéficos à disposição de maior número de indivíduos e de classes sociais, a doutrinação que eles contêm deixa de ser publicidade: torna-se um estilo de vida. É um bom estilo de vida — muito melhor do que antes — e, como um bom estilo de vida, milita contra a transformação qualitativa. Surge assim um padrão de pensamento e comportamento unidimensional, no qual as ideias, as aspirações e os objetivos que por seu conteúdo transcendem o universo estabelecido da palavra e da ação são repelidos ou reduzidos a termos desse universo. São redefinidos pela racionalidade do sistema dado e de sua extensão quantitativa" (Marcuse, H. *Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio 1967, p. 32).

j
•
*

A técnica organiza a sociedade moderna para produzir consumir. Na abundância da produção e do consumo, ela se autodefine *sociedade da afluência*.

Os povos de hoje, com ou sem relutância, se submetem à «corrida aos bens» da sociedade afluente. Todos aceitam a submissão a esse padrão maior; todos compartilham do mesmo estilo de vida.

Mas compartilham também da mesma frustração. Buscam, angustiados, a liberdade e a paz. Não há lugar de paz nem de liberdade. Todos dirão que há os parques onde se preserva a natureza da poluição visual, sonora, e ecológica, onde se conserva a natureza em seu estado originário ! Esses parques são o assalto mais perigoso à paz e à liberdade, porque «simulam»: evitam o confronto e desviam as mentes da perigosa questão da técnica.

Como ser livre no círculo envolvente da sociedade da inflação? Qual a incumbência da filosofia nessa sociedade de inflação e técnica?

A incumbência é salvá-la, invocando as forças da própria técnica.

Vontade de poder, de dominação, de gozo hedonista da vida! Nisso consiste o humanismo do homem moderno. A civilização técnica se tornou teatro de luta desse humanismo.

Mas a vontade de dominação e gozo hedonista não mitiga ainda a força mais poderosa da civilização técnica. vontade foge do compromisso consigo mesma. É von-desnorteada e perigosa.

Para salvar a vontade, cumpre reconduzi-la ao querer de sua identidade, que é sempre força e poder. Mas não primordialmente de dominação nem de gozo hedonista, mas poder de cuidado.

Aprimorar a vontade, tornando-a sempre mais poderosa no poder de cuidado, significa favorecer o humanismo técnico. Com esse aprimoramento da vontade se alcança a identidade da «técnica»; a extensão suave de seu poder de cuidado.

O aprimoramento da vontade! A vontade de poder! O poder de cuidado! Não será esta a filosofia da técnica? Não será esta a nova maneira de filosofar proposta por Marx?

"Os filósofos só interpretam o mundo de maneira diferente. O que importa é transformá-lo" (Marx, K. *Teses sobre Feuerbach*, n. 11).

Marx vivia um mundo em transformação. Mas não estava satisfeito. Sua obra trai até uma denúncia violenta das desumanidades daquela transformação. Não é toda e qualquer transformação do mundo que importa. E só há uma maneira de chegar à transformação que importa: aprimorar a técnica, cuja identidade é vontade de poder, mas poder de cuidado.

Isso significa que o olhar do homem deve abrir-se à realidade em transformação tecnológica, tornando-se ele mesmo agente transformador. Nesta proposta marxista, a filosofia deve reaprender a olhar a realidade e, na luz desse olhar, exprimir a *práxis* da transformação. Por isso, *O Capital* de Marx é filosofia: mostra a realidade em transformação e a *práxis* que deve ser organizada para lançar com mais ímpeto a transformação.

Se a técnica estiver submissa à vontade de poder como o braço ao corpo, a civilização técnica será força de inspiração de um novo humanismo. No texto que segue, ouve-se claramente que o poder é o *deus do cuidado*, o deus da técnica.

"Estávamos, outrora, em contacto com uma usina complicada. Hoje, esquecemos que o motor roda. Ele cumpre a sua função, que é rodar, como um coração bate — e não prestamos atenção ao nosso coração. A atenção não é mais absorvida pelo instrumento. Além do instrumento, através dele, é a velha natu-

reza que reencontramos, a do jardineiro, do navegante, do poeta.

É com a água, é com o ar que o piloto que decola entra em contacto. Quando os motores começam a trabalhar, quando o hidra vião já sulca o mar, seu casco soa como um gongo ao choque das marolas e o piloto sente esse trabalho no tremor de seus rins. Sente que o hidravião, segundo por segundo, à medida que vai ganhando velocidade, vai se enchendo ^., de poder. Sente preparar-se, naquelas quinze toneladas de matéria, a maturidade que permite o voo. O piloto firma bem as mãos no comando e, pouco a pouco, em suas palmas cerradas, recebe aquele poder como um dom. Os órgãos de metal do comando, à medida que lhe entregam esse dom, se fa-zem mensageiros de sua potência. Quando ela está madura, o piloto separa o avião das águas e o eleva no ar com um gesto mais leve que o de colher uma flor" (Saint-Exupéry. A. de. *Terra dos Homens*. Rio 1970, p. 39-40).

KA civilização técnica, na aprendizagem delineada neste xto, enseja uma metamorfose feliz do corpo humano. Decide 11 nova existência, persegue um novo humanismo.

O perigo, porém, ronda o humanismo tecnológico. Perigo de uma metamorfose horrível.

Isso pode acontecer se o homem não se deixa possuir |n<lo *espírito da técnica*, que em sua origem requer o adestramento do corpo, tornando-o artífice qualificado no fazer que l ransforma a realidade. A técnica é extensão da sabedoria do ••orpo. Seu espírito consiste em promover uma metamorfose fantástica: o sonho de convívio íntimo do corpo humano com H natureza que o cerca. Pela técnica as fronteiras entre o homem e o não-homem, entre o homem e a natureza, se diluem, os espaços se compenetraram, o corpo e a máquina IP reconhecem. Esta saiu de seu flanco! E tornou-se companheira inseparável.

Para conviver com a civilização técnica faz-se mister (moldar o corpo à máquina como o cavaleiro ao dorso do inlmnl. Aqui e lá importa muito o adestramento do corpo.

O perigo está em esquecer esse adestramento, em pensar '• u máquina o substitui, que pode ser comprado em algu-i academia. Não há lojas que vendam o adestramento do ¹¹¹⁰, não há máquinas que o substituam. Por exemplo, os los de comunicação podem estar todos à nossa disposição.

i«>

|í
|j-
•

Mas eles não comunicam. É sempre e só o corpo que comunica. Impõe-se exercitá-lo a comunicar-se. Então, ao usá-los, os meios de comunicação comunicam, o telefone fala e escuta, a imagem da televisão confraterniza. Então, cada peça da civilização técnica se torna feliz prolongamento do corpo.

Se a civilização técnica impedir esse adestramento do corpo, ela se torna maléfica. Não por si, mas no instante em que o homem não sabe aproveitá-la no seu espírito de aperfeiçoamento do corpo, no poder de cuidado. Se a máquina impedir a aprendizagem desse espírito, ela se tornará perigosa porque faremos dela uso vergonhoso. Desse perigo fala o sábio chinês:

"Viajando pelas regiões ao norte do rio Han, Tzu-Gung avistou um ancião trabalhando em seu horto. Havia cavado um canal de irrigação. Descia a um poço, colhia um balde de água e o despejava no canal. Apesar do enorme esforço, os resultados pareciam bem pobres. Tzu-Gung disse: 'Há um modo de irrigar uma centena de canais num dia, assim você fará muito com pouco esforço. Não é algo que lhe interesse?' O horticultor levantou-se, olhou para ele e disse: 'E que modo é esse?' Respondeu Tzu-Gung: 'Você apanha uma alavanca de madeira, pesada numa ponta e leve na outra. Dessa forma você pode puxar água tão depressa que parecerá um riacho. É o que se chama um poço de monjolo'.

Então o sangue subiu ao rosto do velho, e ele disse: 'Ouvi de meu mestre que quem quer que use máquinas acabará por fazer tudo como uma máquina, terá o coração como uma máquina, e quem leva o coração como uma máquina em seu peito, perderá sua simplicidade. Quem perde sua simplicidade, se tornará inseguro nas lutas de sua alma. Incerteza nas lutas da alma é algo que não está de acordo com o senso das coisas honestas. Não é que eu não saiba fazer essas coisas. É que eu tenho vergonha de usá-las'.

Essa estória foi utilizada pelo célebre cientista nuclear Heisenberg para questionar o perigo que ronda o homem que usa máquinas. Vivemos o perigo das máquinas, o risco do maquinismo! Este enferruja o corpo, atrofia a mente, encurta a força da vontade. A máquina que dispensa o homem do trabalho e do esforço da aprendizagem é maléfica. E se é vergonha o cavalo conduzir o cavaleiro, maior vergonha é

ii homem, de corpo enferrujado e mente atrofiada, usar o inundo das máquinas.

A técnica faz do mundo um animal tecnológico, coruscante de estranhos poderes. Embora saído de seu flanco, esse tuimal, de reações imprevisíveis, angustia o homem. Junto dele, porém, aprende como «salvar-se».

"Quanto mais nos aproximamos do perigo, tanto mais claramente começam a se iluminar os caminhos que conduzem para 'o que salva'. E tanto mais nós questionamos. Pois questionar é a devoção do Pensamento" (Heidegger, M. La question de la technique, em *Essais et conférences*. Paris 1958, p. 48).

A devoção do pensamento... se assemelha à da noite pelas estrelas... Em meio a tantos bens que se buscam no inundo de hoje, qual o bem que o pensamento busca com Ioda devoção?

"... As pessoas têm estrelas que não são as mesmas. Para uns, que viajam, as estrelas são guias. Para outros, elas não passam de pequenas luzes. Para outros, os sábios, são problemas. Para o meu negociante, eram ouro. Mas todas essas estrelas se calam. Tu porém terás estrelas como ninguém... Quando olhares o céu de noite, ... então será como se todas as estrelas rissem! E tu terás estrelas que sabem rir!" (Saint-Exupéry, A. *O Pequeno Príncipe*, p. 89-90).

O método para chegar a esse universo de estrelas, ao chão da terra que vivemos, é a filosofia. Esta não é tanto um saber mas uma amizade e um cuidado com as minúsculas coisas da vida.

"Lembro-me que certo dia um pessimista chegou à minha casa. Naquele tempo, eu morava num rés-do-chão, à Rua Claude Terrasse. Minha filha era ainda um bebê e não dispúnhamos de muito espaço: havíamos posto sua roupa a secar dentro de casa. Ora bem, este amigo chegou dizendo que aquilo não era vida, que a vida não era bela, que havia a indignidade, a tristeza, que tudo era sórdido, que nossa casa era triste e feia, etc. E eu respondi: 'Mas eu acho que é muito, muito linda; essas roupas penduradas no cordel ao meio do quarto — é muito bonito isso'. O amigo me olhou, admirado e desdenhoso.

'Sim — insistia eu — basta .saber olhar bem, é preciso ver. É admirável. Não importa qual seja a ma-

$\circ \text{Pe}$ $\bullet$
 $\text{T}^{6**6}_{6 \circ}$ $6\text{U} \text{ tí} \sim \bullet$
 cordel_-
 PIntOr $*_{>\text{ara}}$

Para conhecer, o pensamento precisa adestrar-se. Ele mesmo deve tornar-se ideia. Pela ideia representa em si a realidade, une-se a ela como o verde às árvores da floresta,

como o azul às águas do mar. Isto significa que a ideia assinala-o contato do pensamento com a realidade. Para que esse contato se efetue, o pensamento deve *abrir-se* ao real, que «obsuro» se dá e se subtrai em todas as nossas experiências.

Adivinhar esse «obsuro» como força latente e condutora da experiência é o específico do pensamento que filosofa. Como adivinhá-lo? Escutando! Filosofar é ter a coragem de escutar o real que se dá na trama de nossas experiências. Na escuta, o pensamento torna-se semelhante ao real (cf. Platão. *Tim.* 45c, 9c-d), une-se ao ser (cf. S. Tomás. *In Sent.* I, 3,1), identifica-se com ele e supera a alteridade como tal (cf. Gentile; G. *Teoria generale dello Spirito*, 2, § 4).

Para que essa união entre o pensamento e a realidade aconteça, o filósofo se «concentra» na tarefa de esvaziar a sensibilidade. Vazia, ela se torna «espaço» de acolhimento que «atrai», que «deixa-vir» o real da experiência. Esse deixar-vir o real, deixar que ele se revele ao pensamento, é o ato fundante da filosofia. Uma vez que isso se deu, o pensamento imagina a ideia para pensar e conservar esse encontro.

A ideia é assim a «casa» que o pensamento constrói para ter junto a si o real da experiência. Neste caso, a ideia se assemelha a uma concha que na areia da praia escuta e adivinha em si a imensidão do mar.

Para significar melhor esse encontro do pensamento com a realidade, encontro que se reconhece na ideia, demos um exemplo:

Ponhamo-nos frente ao mar. Esvaziemos nossa sensibilidade. Criemos em nós um espaço livre, uma clareira, um vazio, onde o mar possa fazer-se presença. Vamos então comemorá-lo : seu murmúrio, sua brisa, seu encrespar de ondas, sua ressaca temível, sua imensidão a perder de vista. Isso tudo nos envolve. Mergulhamos numa tal solidariedade com o mar que nos percebemos na «perdição» da sua presença. Somos perdidos pelo mar. Ouvimos o marulho suave e retumbante de seu mistério.

Nessa experiência somos cativos do mar. Ele nos toma, nos prende e nos fala. Ele nos ajuda a percebê-lo na ideia do belo, do fascinante, do maravilhoso. Nessa ideia encon-

tramos e conhecemos o mar. Antes desse conhecimento, o mar era um ser a mais no quadro de nosso arranjo existencial. Por esse encontro, ele se revelou diferente. Doravante convivemos com ele na transparência da ideia-belo. Esta ideia, elaborada em contato direto com a sensação do mar, se torna luzeiro do pensamento. Por onde quer que ande, acolherá a realidade na luz dessa ideia. No conhecimento por ideias, há de fato um íntimo e profundo contato com a realidade. Um contato transparente e lúcido. Um conhecimento. Um nascimento do real junto ao pensamento. Este se delicia então em conhecer por ideias. Nelas e por elas todo o real é representado e vivido intensamente junto a si.

Desenvolver o pensamento significa aprimorá-lo na capacidade de trazer o vinho da realidade junto a si na taça das ideias. A infinidade diferente das ideias dá conta da inesgotável riqueza de nossas experiências. Todas as ideias traduzem o encontro do pensamento com os diversos aspectos do real. No seu conjunto indicam a «ordem» do pensamento, a sua «ciência» da realidade. Seria um bom exercício analisar a «ordem» (postulada pelo pensamento para compreender os diversos aspectos da experiência) atrás das ideias *absoluto, relativo, quantidade, qualidade, tempo, bem, mal, falso, verdadeiro*, etc.

Essas ideias exprimem a «ordem» em que o pensamento vive a realidade. Uma ordem clarividente. A realidade ela própria, porém, é mais que essa ordem, é mais que esse conhecimento por ideias.

"O principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as ideias apenas como certos modos ou formas de meu pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar" (Descartes, R. *Med.* III, 9).

Quando filosofamos evidencia-se a presença da ideia em tudo o que pensamos. Pensemos alguma coisa! Por exemplo, este livro ou até mesmo um ser imaginário, o lobisomem, liste ato nos dá a conhecer o *sujeito* que pensa e o *objeto* pensado e ainda a *condição de possibilidade* desse esquema, o *fundamento* que balança essa gangorra de sujeito-e-objeto.

A essa condição de possibilidade, presente em todo ato de pensar, Descartes chamou de *ideia infinita*. Esta ideia, invisível mas sempre presente, possibilita todo ato de conhecer, como a luz possibilita todo ato de ver. Ela é sol que ilumina o pensamento e o torna capaz de conhecer os seres reais em sua singularidade. Esta ideia se manifesta por manter o pensamento na unidade de tudo que conhece, como a luz se manifesta por manter o olho na unidade de tudo que vê.

O homem moderno vive numa época de ciência. Ocupa-se com a civilização técnica, que nem sempre dá valor à filosofia e no mais das vezes a considera superada.

"Esquecemos que já na época da filosofia grega se
 ..., manifestava um traço decisivo da filosofia: é o desen-
 volvimento das ciências em meio ao horizonte aberto
 pela filosofia. O desenvolvimento das ciências é, ao
 mesmo tempo, sua independência da filosofia e a
 inauguração de sua autonomia" (Heidegger, M. *O
 Fim da Filosofia ou a Questão do Pensamento*. S.
 Paulo 1972, p. 22).
 "Não pretendo convencer ninguém a amar a filoso-
 fia: é necessário, talvez até desejável, que o filó-
 sofo seja uma planta rara. Nada me é mais repug-
 nante do que a propaganda valorativa e a louvação
 pedagógica da filosofia, como o fazem Sêneca e Cí-
 cero. Filosofia tem muito pouco a ver com virtude.
 Seja-me também permitido dizer que o homem de
 ciência é algo radicalmente diferente do filósofo. O
 que desejo é: que o conceito autêntico do filósofo
 no mundo não vá à breca totalmente" (Nietzsche,
 F. *A Vontade de Poder*, n. 420).

O conhecimento científico assume a *forma* de «medidas estatísticas», expressas em sinais, encadeadas entre si de acordo com leis matemáticas, e que representam e operam alguns aspectos da experiência sensível.

Na ciência, o real é representado e operado no esquema de medidas. Neste caso, o real se desvela inteligível porque é visto nas medidas do esquema, porque acolhe suas operações combinatórias. Tomem-se quaisquer teorias científicas em astronomia, psicologia ou economia, em física, química ou biologia; tais teorias realizam a inteligibilidade do real porque o dizem nas medidas combinatórias do esquema. Com isso se obtém uma *compreensão total* do real, mas a partir da totalidade do esquema de medidas que o representam.

Por exemplo, a «lei da gravitação universal», formulada por I. Newton, oferece um conhecimento total do universo. Mas a partir do esquema de medidas mecânicas do movimento. A lei não alcança ver a gênese, a manutenção variável e o término do movimento das coisas em sua singularidade. A lei apenas pondera um período de movimento das coisas que em si mesmas são imponderáveis. Imponderáveis porque a lei não profere a força originária de sua emergência e sustentação. Por isso, a obra de arte, como a *Capela Sistina* de Miguel Angelo, e a obra de fé, como a criação do mundo narrada pela Bíblia, exprimem um conhecimento das coisas desconhecido à ciência.

Outro exemplo. A realidade social se compõe de ele-
 mentos-base, tais como o capital, o trabalho, os recursos naturais, a técnica. A economia correlaciona esses elementos, em si mesmos muito imponderáveis, num esquema operativo de medidas. Conforme a correlação estabelecida, obtêm-se ciências diferentes, quer dizer, diferentes sistemas económicos, que, se aceitos pela sociedade, se tornam ciência útil e respeitável.

O filósofo pretende chegar à realidade de modo diferente do cientista. Na experiência do dado imediato, sem visualizá-lo num esquema de medidas, não seria possível *ver o ser* (liie se experimenta? Para pensá-lo será necessário o uso de medidas como faz o cientista?

Desarmado de medidas, não poderia o pensamento conhecer diretamente o dado imediato da experiência? A filosofia lê a realidade da experiência sem a mediação de «medidas».

Para indicar esse esforço por ver, envolvente e participante, próprio da filosofia, a tradição refere que *Pitágoras* (580-500 a.C.) comparava a vida com as grandes festas de olímpia, aonde alguns se dirigiam a negócio, outros para participar das competições, outros para divertir-se, e finalmente alguns apenas para *ver* o que acontecia; e estes últimos eram os filósofos (cf. Cícero. *Tusculanas*, V, 9).

E Hegel (1770-1831), para significar o olhar pene-Inuite da filosofia, comparava-a à coruja de Minerva, que começa seu voo de investigação ao cair da noite para ver o

que o dia fez (cf. Hegel, F. Pref. aos *Princípios da Filosofia do Direito*).

Aristóteles definia a filosofia como o *conhecimento do ser enquanto ser*.

".. "O matemático despoja as coisas de todas as qualidades sensíveis (peso, leveza, dureza etc.) e as reduz à quantidade discreta e contínua; o físico prescinde de todas as determinações do ser que não se reduzem ao movimento. Analogamente, o filósofo despoja o ser de todas as determinações particulares (quantidade, movimento etc.) e limita-se a considerá-lo só enquanto ser" (*Met.* XI, 3, 1061a, 28s).

Por sua proximidade ao que conhece, a filosofia é conhecimento do próprio ser: *O pensar é o ser*, na conquista radical feita por Parmênides, o pensador! Isto significa: «o pensamento se deixa possuir pelo ser». Tanto se deixa possuir que quando pensa nele impera o ser. Por toda parte, se e quando pensa, o pensamento reflete o vigor do ser. A *causa* do pensamento está no ser.

A filosofia, nessa definição, exprime a experiência de co-pertença originária de ser e pensar, como ver exprime a co-pertença do olho e da luz, e escutar, a co-pertença do ouvido e do som.

O pensamento habita na experiência do ser. Habita porque conhece. Seu habitar está no conhecimento. Se não conhece não habita. Para conhecer não deve fazer como o turista que vagueia de um lugar para outro. Há de seguir o exemplo do camponês: trabalhar! No trabalho de morar o camponês se torna habitante da paisagem. No trabalho de conhecer, o pensamento se torna habitante da experiência do ser. Habitante que mora na «casa» do conhecimento.

O filósofo habita a experiência ou a paisagem do ser na tarefa insistente de conhecer. Dessa tarefa nasce a filosofia, o conhecimento da paisagem do ser. Um conhecimento *sui generis*. Um conhecimento de ideias.

Mas o que é a ideia?

Em termos amplos significa o pensamento que conhece. À medida que o pensamento, astro de luz, aumenta seu poder de conhecer, ele se torna ideia, cor e sabor das coisas. «Ter

ideia certa» significa ter o conhecimento e o gosto conveniente da realidade. Um tal pensamento de «ideias certas» é sábio porque se parece com o sol que vê em sua luz as trevas, como a água alcandorada que enxerga em seu olhar os abismos da terra.

Um homem que pensa é sempre um homem de ideias perspicazes que iluminam fundo a realidade. O ditador tem medo do homem que pensa. A verdadeira filosofia nunca é bem vista. Shakespeare põe na boca de César esses versos:

"Tenha eu ao meu redor homens que sejam gordos.
Homens calvos, e os que parecem dormir a noite toda:
O jovem Cassius tem um olhar esfomeado e fraco.
Ele pensa demais! Estes homens são perigosos".

A filosofia pensa a realidade presente. A presença da realidade estimula o pensamento a pensar e a fazer filosofia. Não a presença miraculosa nem extraordinária, mas a que vivemos e nos é conhecida no familiar dos costumes.

"Mas precisamente investigar aquilo que se supõe como conhecido e o que cada um pensa que sabe já bastante, é o próprio da filosofia" (Hegel, F. *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo 1976, p. 32).

Por esse interesse de querer estar junto à realidade, como o verde junto às árvores, o conhecimento filosófico é *reflexão*. Esta significa que no ato de conhecer o pensamento *escuta* o ser enquanto ser: cada coisa na individualidade de si própria. Ao estar no interesse do ser aqui e agora, qual pintor embevecido pelas cores absolutamente novas de cada instante, o filósofo parece muitas vezes distraído e estranho àquilo que todos acham importante... Ele, porém, está noutra. Sua mente se apresenta morta e seu corpo seco para esse excesso! Ele apenas está junto ao inusitado de cada .sor, como o pintor junto às cores!

Nieh Ch'ueh, que não tinha dentes,
Veio a P'i e pediu-lhe uma aula sobre o Tão (= **Ser**).
(Talvez pudesse mastigar isto!).
Então começou P'i:
'Primeiro, obter o controle do corpo
E de todos os órgãos. Depois
Controlar a mente. Atingir
O ponto único. Depois

A harmonia celeste
 Virá e habitará em você.
 Você estará radiante com a Vida.
 Você repousará no Tão.
 Terá o olhar simples ? , :
 De um bezerro recém-nascido.
 Ah, feliz de você,
 Nunca saberá a causa
 De seu estado...'

Mas, antes que P'i houvesse chegado a este ponto em seu sermão, o desdentado adormecera. A sua mente não podia 'mastigar' o cerne da doutrina. Mas P'i ficou satisfeito. Saiu cantando:

'Seu corpo é seco
 Como o osso de uma perna velha,
 Sua mente é morta
 Como cinzas apagadas;
 Seu conhecimento é sólido,
 Sua sabedoria, verdadeira!
 Na profunda escuridão da noite
 Ele vagueia livremente,
 Sem objetivos
 E sem planos:
 Quem é capaz de comparar-se
 A este homem desdentado?'"
 (A Via de Chuang-Tzu. Petrópolis 1969, p. 156-7).

P'i representa a filosofia: o exercício do corpo e da mente para chegar junto ao ser. No caminho dessa aprendizagem, o pensamento de P'i se ilumina e ele se torna Nieh-Ch'ueh!
 4

Esse ensino e aprendizagem é difícil. Parece, à primeira vista, que Nieh-Ch'ueh esteja com seu sono desprezando o esforço de P'i. Mas não! As ideias de P'i conduzem Nieh-Ch'ueh à morada do sono, ao 'coração' da realidade. Quando chega dispensa o discurso, como quem chega em casa dispensa a escada.

"Um filósofo digno deste nome nunca disse a não ser uma só coisa; e por mais que haja sobremaneira tentado dizê-la, na verdade não a disse. E disse apenas uma coisa porque apenas viu um ponto, ainda que tenha sido mais um contato do que uma visão..." (Bergson, H. *La pensée et le mouvant*. Paris 1955, p. 122).

O conhecimento filosófico se efetua a partir de um trabalho sobre a experiência chamado de abstração. O pensa-

mento, no desejo de conhecer, *despoja* a «coisa» da experiência : desfaz-se de tudo que impede sua aproximação. Por esse despojamento torna-se *conceito* e *ideia*. O conceito e a ideia são a «forma» do pensamento que conhece o concreto da experiência.

"O pensamento concreto, diretamente expresso, é o -
 'conceito e, ainda mais determinado, é a ideia" (Hegel, F. *Introdução à História da Filosofia*, p. 30).

Quando o pensamento pensa o concreto, se torna conceito. Este, por mais abstrato que seja, se é pensado pelo pensamento, é sempre concreto. O conceito constitui assim a vitalidade do pensamento porque mostra sua força de pensar o concreto.

A ideia continua a tarefa do conceito. Penetra e conhece mais os segredos íntimos da realidade que aflora na experiência. Por isso, as ideias são as grandes palavras do pensamento, são o que de mais elevado ele pode conhecer. Nesse sentido Platão definia seu pensamento como a *filosofia das ideias*. Também Descartes definia seu método de pensar como filosofia das *ideias claras e distintas*. E mais tarde, Kant, numa compreensão diferente mas não oposta, definia a filosofia como a *crítica das ideias*, isto é, o discernimento das condições de sua possibilidade. Isso quer dizer: o discernimento das ideias que outorgam e prescrevem ao pensamento a maneira de conhecer.

No trabalho filosófico de buscar conceitos e ideias, o pensamento se revela e se compreende a si mesmo como desejante da realidade. O conceito e a ideia desocultam o pensamento e o mostram no seu anelo pela realidade. Por isso a ideia, no sentido grego, sobretudo socrático-platônico, não é apenas saber mas também virtude. Não é apenas *ló-Kica*, mas também *ética*. Quer dizer: a ideia significa conhecimento que tem força de gostar da realidade. Exprime amor no real.

Mas voltemos à abstração.

O verbo *abstrahere* indica como o pensamento procede para formar conceitos e ideias a partir da experiência sensível.

— *Trahere* indica o empenho da sensibilidade do pensamento em trabalhar a sensação, cuidando de ver e escutar

a «coisa» que ali o toca e visita. Cuida tanto que transforma a sensação em *imagem*, «casa da memória», onde conserva a «coisa» sempre junto a si.

— *Ab* indica o instante em que o pensamento concebe o conceito e a ideia que subsumem em si, numa luz de aurora, o real da experiência.

•i "Ideia é tudo o que está no nosso pensamento quando podemos dizer em verdade que concebemos uma coisa seja qual for a maneira na qual a concebemos" (Arnaud, *A. Log.* I, 1).

•j "Ideia é um conceito do pensamento que o pensamento forma porque pensa" (Spinoza, *B. Eth.*, def. 3).

"Ideia é aquilo que o homem encontra em seu pensamento quando pensa" (Locke, *J. Ensaio*, II, 1,1).

— *Abstração* indica o método de pensamento que subsume em sensações, imagens, conceitos e ideias o real apreendido na experiência. Nessa atividade, o pensamento não se afasta do real, mas o conquista no horizonte da ideia como sua concretude máxima.

Isso significa que o pensamento, no esforço por pensar o real, se torna *ideia*. E o conhece a partir da ideia. Com isso parece claro que o real se fundamenta a partir de alguma ideia subsistente no pensamento. A filosofia exprime um conhecimento que pode sempre chamar-se de *lógica* porque parte da ideia para compreender a realidade. Entendendo ideia como a suave luz do pensamento. Na *Lógica* de Hegel aparece a força fundante da ideia. Esta penetra e estrutura tão extensa e intensamente o real que se torna racional. Daí o aforismo hegeliano: «Tudo que é real é racional e tudo que é racional é real».

Conquistar a unidade do que aparece, em outros termos, conquistar os conceitos e as ideias que subsumem em si o diferenciado material da experiência, é o específico da abstração filosófica. Nesse exercício de abstração, o pensamento desenvolve a capacidade de *síntese* ou de unificação do múltiplo. A síntese do pensamento são os conceitos e as ideias. Por causa desse poder sintético, os escolásticos e Hegel tinham em grande apreço a abstração filosófica. Viam nela o método para atingir a essência do pensamento no seu desejo de conhecer a realidade. Acreditavam que os conceitos e as ideias são o tálamo de amor, as núpcias do pensamento com a realidade.

j "O pensamento abstraente não se pode considerar como o pôr de parte a matéria sensível, que não seria danificada por isso na sua realidade; é, antes, o superar e o reduzir essa matéria, que é simples fenómeno, ao essencial, o qual somente no conceito se manifesta" (Hegel, *F. Wissenschaft der Logik*, III).

Nas ciências a abstração indica o método de construir esquemas de mensuração da realidade. Por esse método, o pensamento não pretende o conceito nem a ideia, mas uma medida mensurável. Uma medida estatística. A ciência não compreende. A ciência mede. Não utiliza conceitos nem ideias. Utiliza medidas. Neste caso, a realidade se compõe de somas de quantidades diferentes em tamanho, posição e em potencial energético. A ciência, nessa visão quantitativa da realidade, é um sistema mecânico de atribuição de funções a quantidades previamente determinadas.

Na filosofia a abstração é diferente. Aqui o pensamento não constrói esquemas de mensuração, mas se abisma na experiência da realidade. Busca auscultar seu coração e dizer sua compreensão em conceitos e ideias. As palavras do discurso filosófico são portadoras de conceitos e ideias que compreendem e significam.

Para conquistar essas palavras, o filósofo se afadiga no empenho de tornar presente em si o real da experiência. Não quer isso dizer que o real não esteja presente. Significa torná-lo presente como inteligibilidade, uma presença lúcida e transparente ao pensamento. A presença clara do real no pensamento se chama conceito e ideia; chama-se filosofia. Nesse método de abstração, o pensamento, ao imergir no real da experiência, faz emergir em si o conceito e a ideia, de tal maneira que ele se torna «um espelho vivo e perpétuo do universo» (Leibniz, *G. W. Mon.* 65).

"Espelhar limpidamente a essência do mundo e como imagem reflexa depô-la nos conceitos permanentes e sempre bem dispostos do pensamento: esta e não outra é a filosofia" (Schopenhauer, *A. Die Welt*, I, § 68).

No conhecimento por conceitos e ideias, há uma presença mútua do ser no pensamento e do pensamento no ser. Em latim *cognoscere* (conhecer) exprime o nascimento do

ser no pensamento. Quando aquele nasce, este se torna conceito e ideia.

Deixar vir o real à luz dos conceitos e das ideias do pensamento, favorecer aquele a nascer neste universo conceitual, constitui o ato fundante da filosofia. Ato este próprio do pensamento.

Por ser revelação do real no pensamento, a filosofia não conhece o progresso próprio das ciências. Seus conceitos e ideias jamais caducam. Por isso Hegel proclamava: «No que diz respeito à essência íntima da filosofia não há predecessores nem sucessores».

"O pensamento de Platão não é mais perfeito que o de Parmênides. A filosofia hegeliana não é mais perfeita que a de Kant. Cada época da filosofia tem sua própria necessidade" (Heidegger, M. *O Fim da Filosofia ou a Questão do Pensamento*. São Paulo 1972, p. 21-22).

A presença do real no pensamento em conceitos e ideias, a filosofia, convém repeti-lo, não é o real propriamente, mas conhecimento, imagem comemorativa, representação. Por causa disso, a filosofia é, em sua estrutura, método contínuo de transcendência de si, de busca do real que se esquece no conhecimento.

Por ser apenas conhecimento e não o real em si mesmo, a filosofia lembra, mas também se arrisca a esquecer a tarefa do pensamento. Assemelha-se à janela que se abre e nada mostra porque não há nela incrustado o olho que veja. O olho vê e não a janela. O pensamento conhece e não a filosofia.

"Não basta abrir a janela Para ver os campos e o rio. Não é bastante não ser cego Para ver as árvores e as flores. É preciso também não ter filosofia nenhuma. Com filosofia não há árvores: há ideias apenas. Há só cada um de nós, como uma cave. Há só uma janela fechada, e todo mundo lá fora; E um sonho do que se poderia ver se a janela se abrisse,

Que nunca é o que se vê quando se abre a janela" -v;;7
... (Pessoa, F. *Seleção Poética*. Rio 1978, p. 169).

Nietzsche comparava a tarefa do filósofo à do burro que deve carregar um peso insuportável :

"Um burro pode ser trágico? Sucumbir sob o peso que não consegue suportar, nem se pode jogar fora! O caso do filósofo..." (*Goetzendaemmerung*).

l Em alemão *sucumbir* é *zugrunde gehen*, que significa j ir ao fundo, no duplo sentido de aprofundar e ir a pique.

i A essência da filosofia estaria nesse «ir ao fundo sob | o peso». E isso no duplo sentido de ir à raiz da realidade, aprofundar, fundamentar e no sentido de afundar, sucumbir, ir a pique.

O pensamento quando pensa é tão unido ao real, que a filosofia, por mais que o queira, não consegue ser essa co-pertença. Mas como o burro deve carregar seu fardo sem sucumbir, assim o filósofo há de constantemente esforçar-se por merecê-la no conhecimento de conceitos e ideias. Por outro lado, esse conhecimento não suporta nem carrega a identidade do pensamento e do real. O filósofo então sucumbe. Sucumbe, porém, como o burro: sem qualquer encenação dramática.

A filosofia mostra, através de conceitos e ideias bem arquitetadas, a evidência ou a transparência do real que experimentamos. A conceitualização se faz a partir da experiência, como o índio ausculta, ouvido colado à terra, a marcha dos inimigos. Nesta auscultação há o sentir do passo do outro, que lhe entra corpo adentro e, nesse co-sentir, o inimigo é discernido, descoberto e revelado. Quando o ouvido se descola da terra, o índio sabe da presença do adversário, mas esse saber não é mais conceitual, por estar desligado da experiência.

Como o índio que cola o ouvido à terra treina ouvir quem se aproxima, o pensamento que filosofa treina conhecer a realidade da experiência na sombra de conceitos e ideias. Poderá o pensamento ficar mal-humorado por só ver a luz do real na sombra de conceitos e ideias? Poderá o pensamento desorientar-se? Poderá não ver a sombra como vestígio orientador, sinal da realidade?

"Havia um homem que ficava tão perturbado ao contemplar sua sombra e tão mal-humorado com as suas próprias pegadas que achou melhor livrar-se de ambas. O método encontrado por ele foi o da fuga, tanto de uma, como das outras. Levantou-se e pôs-se a correr. Mas, sempre que colocava o pé no

chão, aparecia outro pé, enquanto a sua sombra o acompanhava, sem a menor dificuldade. Atribuiu o seu erro ao fato de que não estava correndo como devia. Então, pôs-se a correr, cada vez mais, sem parar, até que caiu morto por terra. O erro dele foi o de não ter percebido que, se apenas pisasse num lugar sombrio, a sua sombra desapareceria e, se sentasse ficando imóvel, não apareceriam mais as suas pegadas" (*A Via de Chuang-Tzu*, p. 197-198).

O episódio, narrado com tanta graça, ilustra a filosofia como contemplação. A palavra «contemplação» vem de *templum* (*temenos*), que era o lugar delimitado, seccionado dentro da paisagem-terra, onde o antigo augure, o intérprete, se colocava para observar o pássaro da tempestade.

Em português, «tempestade» exprime apenas distúrbios atmosféricos. Para os latinos, *tempestas* significava também o tempo oportuno. Guardamos esse sentido no termo «intempestivo», que é sinónimo de inoportuno, fora do tempo próprio.

Filosofar significa contemplar. À filosofia cabe uma tarefa de augure. O pensamento se assemelha ao pássaro da tempestade. Seu voo são os conceitos e as ideias. Nesse voo reconhece o real, o inesperado dos conceitos e ideias.

Ao fazer-se conceito e ideia, voo de pássaro, o pensamento se torna procura e encontro com a realidade. Pássaro perspicaz e augure que interpreta, o pensamento não identifica o voo com a paisagem nem a ideia com a realidade. Mas no voo o pássaro encontra a paisagem; e nas ideias o pensamento encontra a realidade. Os lenhadores da floresta conhecem os caminhos e sabem quando se perdem. O filósofo conhece os conceitos e as ideias e sabe quando se perdem...

"Na floresta há sendas.
Muitos se perdem.
No cerrado da vegetação
De repente, desaparece a trilha
E acaba no Intransitado.
Cada senda caminha separada,
Na mesma floresta,
Quando sempre parece
Uma igual a outra.
Mas, só parece assim.
Lenhadores e vigias da mata
Conhecem os caminhos.
Eles sabem
O que é

Estar numa senda perdida" (Heidegger, M. *Sendas Perdidas*).

Ao final deste capítulo, gostaríamos de re-petir que a filosofia significa aprendizagem de *indagação do ser* na senda de conceitos e ideias. O homem, porém, é mais que a filosofia. É pensamento capaz de guiar-se por si próprio sem a direção de outrem, quer dizer, sem a filosofia. Esta é luz em demasia, basta a lanterna do pensamento, que bruxuleia suave em toda experiência.

Mas para dispensar a filosofia e guiar-se na autonomia do próprio pensamento, importa filosofar e muito! Por isso concluiremos este capítulo com uma exortação à filosofia, apresentando o dilema de Aristóteles e o exemplo vivo de Sócrates, o filósofo questionador.

"Ou se deve filosofar ou não se deve: mas para decidir não filosofar é ainda e sempre necessário filosofar; assim, pois, em qualquer caso, filosofar é necessário" (Aristóteles. *Protréptico*, fr. 51). "Enquanto viver não deixarei jamais de filosofar, de vos exortar a vós e de instruir quem quer que eu encontre, dizendo-lhe à minha maneira habitual: querido amigo, és um ateniense, um cidadão da maior e mais famosa cidade do mundo, pela sua sabedoria e pelo seu poder; e não te envergonhas de velar pela tua fortuna e pelo seu aumento constante, pelo teu prestígio e honra, sem, em contrapartida, te preocupares em nada com conheceres o bem e a verdade e com tornares a tua alma melhor possível? E se algum de vós duvidar disso e asseverar que com tal se preocupa, não o deixarei em paz nem seguirei tranquilamente meu caminho, mas interrogá-lo-ei; e se me parecer que não tem qualquer mérito, mas que apenas o aparenta, invectivá-lo-ei, dizendo-lhe que sente o menor respeito pelo que há de mais respeitável e o respeito mais profundo pelo que menos respeito merece. E farei isso com os jovens e anciãos, com todos os que encontrar, com os de fora e com os de dentro; mas, sobretudo, com os homens desta cidade, pois são por origem os mais próximos de mim. Pois ficai sabendo que Deus assim mo ordenou, e julgo que até agora não houve em nossa cidade nenhum bem maior para vós do que este serviço que eu presto a Deus. É que todos os meus passos se reduzem a andar por aí, persuadindo novos e velhos a não se preocuparem nem tanto nem em primeiro lugar com seu corpo e sua fortuna, mas antes com a perfeição de sua alma" (Platão. *Apologia de Sócrates*, 29).

Capítulo VI As origens da filosofia

O homem se distingue dos demais seres porque pensa.

"O homem nada mais é que um junco, o mais frágil da natureza, mas um junco pensante" (Pascal, B. *Pensées*, 347).

«Um junco pensante», quer dizer, que duvida, afirma, nega, conhece poucas coisas, ignora muitas, ama, odeia, quer e não quer, imagina e sente (cf. Descartes, R., *Med.* III, 1). Ele é o clangor universal do ser.

"Eu não sou eu nem sou o outro,
Sou qualquer coisa de intermédio" (Pessoa, F.).

Numa outra linguagem, Plotino definia o homem como «a oficina de todas as criaturas», porque nele transparece o sentido de cada ser, do verme ao anjo, da planta ao homem, da pedra à divindade (cf. *De divis. nat.* III, 37).

O homem é caminho de passagem de todos os seres e, qual oficina, faz surgir o *mundo*. Este é uma escritura ou cultura: uma totalidade significativa. A ciência, a moral, a arte, a religião, a política, a economia são expressões visíveis e codificadas desse mundo. Estamos tão habituados a considerar esse «mundo» como «natural» que mal nos damos conta que ele é apenas uma decisão histórica do homem.

A atividade de pensar está tão ligada ao mundo em que vivemos que facilmente se constitui em *ideologia* mantida

para defender interesses claros ou ocultos daqueles que dela se servem.

Ideologia não equivale a filosofia. A ideologia é um saber elaborado a partir de certos interesses e fechado a amplos aspectos da realidade. Ela não se transcende. Por exemplo, o republicanismo é uma ideologia política; o capitalismo, uma ideologia económica. A ideologia nasce da necessidade de o homem se situar, da ânsia de segurança, do desejo de poder. O homem não suporta o puro aberto da realidade. Ele define seu espaço, constrói um habitáculo, mora sempre numa casa. A ideologia é a casa, a circunstância interpretada, o arranjo definido. No exemplo mencionado, o capitalismo organiza a terra e os meios de subsistência. Ele define esse campo. Essa definição concreta é o sistema sócio-económico denominado capitalismo. Com isso ele amuralha o campo para si e interdita a entrada e a hospedagem de outras ideologias. Até a ciência e a técnica são ideologias porque exprimem a decisão de viver a experiência humana nas promessas da racionalidade da razão.

Há dois tipos de ideologia: uma do porvir, outra do passado. Uma elite social decadente, que sente faltar-lhe as forças para ministrar à sociedade o *establishment*, o arranjo cultural herdado, endeusa em geral o passado. Vê no passado o eterno, o verdadeiro, o bom, o nobre, o digno. Machado de Assis respondia a um amigo que criticava um trecho da cidade do Rio: «Feio, mas velho». Aqui está a ideologia. O passado, que foi situação do homem, um mundo definido, resposta de uma época, é elevado à categoria de absoluto. Péguy distinguia entre velho e antigo. Ser velho é decadente. Ser antigo é nobre, ilustre, glorioso. A ideologia está em enaltecer o velho. Recordar o antigo é renovar-se.

A ideologia do porvir tem a mesma estrutura da ideologia do passado. Tanto esta como aquela imaginam uma situação definida e elevam a resposta nela contida a padrão de vida indiscutível. Com isso «enclausuram» o real. Não percebem sua nova doação.

Hitler (1889-1945), no desempenho que se atribuiu de impor à nação germânica o projeto nazista, ilustra a tirania do pensamento ideológico. No nazismo todo cidadão exercia uma função definida previamente pelo sistema. As profissões

eram consideradas ofícios de manutenção do regime. O homem, oficial do regime! O artista devia glorificá-lo, o poeta cantá-lo, o filósofo justificá-lo. Era o cerco ideológico.

Em contraposição à ideologia presa às malhas de mn_ arranjo existencial, a filosofia é pensamento aberto, é crítica "da situação, porque mostra que este concreto mundo visua-~ lizado e organizado não é ainda o real sonhado e o perseguido pelo homem.

O homem está tão atarefado no imediato viver, que gasta a maior parte de seu tempo e o melhor de suas energias para construir e proteger um arranjo de vida que lhe dê sensação de bem-estar e segurança material. Isso quer dizer que em geral não filosofa, não discute os pressupostos de seu acerto de vida. E quando pensa, faz mais ideologia que filosofia, isto é, pensa elucubrando teorias e sistemas que garantam a sobrevivência de seu projetado modo de vida.

E todo esse arranjo ideológico, cheio de interesses particulares, é apresentado como moral nobre e sublime.

"Quando o Caminho perfeito foi abandonado,
a benevolência e a correção entraram em moda"
(Lao-Tse).

Nesses momentos de decadência aparece a filosofia. Ela tem algo da coruja de Minerva que começa o seu voo ao cair da noite, chega sempre quando tudo já está feito (cf. Hegel, Pref. aos *Princípios da Filosofia do Direito*), curiosa indaga de tudo e contempla, cheia de admiração e de angústia, o inocente e desarmado doar-se do ser no «poder» do mundo em que vivemos.

A filosofia começa quando o mundo entra em crise, quando perde sua força originária. Busca-se então mostrar o vigor do ser que o mundo «esqueceu». Assim, a filosofia não é qual Diana, gerada da cabeça de Júpiter, mas fruto da experiência do doar-se e subtrair-se do ser, é a história da decadência do homem, a história de quem não consegue estar no entusiasmo do ser. Ela é «conhecimento» que inque-
ta essa decadência. "~~"

I ; "Torna-se inquietante tudo aquilo em que muito se
I pensa" (Nietzsche, F. Das moscas feias, em *Zarathustra*).

Sócrates inquietava os atenienses de dia e de noite. Por ter realizado essa obra de inquietação tornou-se filósofo e símbolo de toda autêntica filosofia.

Vamos nos aproximar de Sócrates, a coruja da Grécia antiga. Ao cair da tarde ele se inquieta e inicia o voo de exploração do dia grego, do fazer já feito dos aqueus. Com ele começa a filosofia. Começa quando o vigor e o entusiasmo do dia chegam ao ocaso. O que o leva ao voo de coruja? A *vontade de conhecer* a aurora do dia que se agasalhou junto de si na penumbra da noite. Ao descobrir as coisas e os feitos do dia no silêncio da noite, ele admira e se angustia. E isso o torna filósofo. A curiosidade, a admiração e a angústia impulsionam o voo da coruja. São as causas que inquietam o homem e o levam à filosofia.

1. A *curiosidade* é o desejo irreprimível de ver, saber e aprender. Ela nos faz estrela que se acende na noite e tímida percorre os espaços do universo e chega junto às coisas para vê-las e conhecê-las nos segredos de sua escuridão. Embora pequena lanterna no escuro da noite, a estrela enxerga o imenso espetáculo da realidade no lusco-fusco de sua luz. Por isso, o conhecimento ou a luz que acendemos para ver e conhecer não extingue mas aumenta a curiosidade.

"Os mortais são possuídos de uma cega curiosidade ' que muitas vezes os conduz a caminhos desconhecidos. (...) E procuram saber como quem arde do desejo de descobrir um tesouro. (...) O espírito humano possui não sei que de divino, onde foram lançadas sementes de saber proveitoso" (Descartes, R. *Règles pour la direction de l'esprit*, Eègle IV).

2. A *admiração* é a paixão fundamental do filósofo, porque permite que o ser o interpele e o prepare para compreendê-lo.

"É a admiração que leva os homens a filosofar. Eles admiram-se das coisas estranhas com que esbarram; depois avançam pouco a pouco e começam por questionar as fases da lua, o movimento do sol e dos astros e por fim a origem do universo inteiro" (Aris-tóteles. *Met.* I, 2, 982b).

Platão por sua vez escreve:

"Nosso olho nos faz participar do espetáculo das estrelas, do sol e da abóbada celeste. Este espetáculo

nos incitou a estudar o universo inteiro. De lá nasce para nós a filosofia, o mais precioso bem concedido pelos deuses à raça dos mortais".

Em *Teeteto* 155d, Platão afirma de modo enfático que a admiração é o princípio da filosofia:

"Esta emoção, a admiração, é própria do filósofo: nem tem a filosofia outro princípio além deste".

Admirar, em grego *thaumázein*, significa ver e, no ato de ver, sentir o estranhamento do que aparece. Neste caso o que aparece é sempre *admirável*. A origem da filosofia está nessa tonalidade ou disposição afetiva, determinada pelo admirável: o espanto. O espanto é a disposição pela qual o homem ouve a voz, e se expõe ao apelo do ser. Aristóteles precisa bem a admiração como origem da filosofia quando escreve:

"Pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar" (*Met.* I, 2, 832b, 12).

A admiração é uma «afeição» do ser. Não é afetação. A afeição é espontânea, natural. A afetação é pedante, artifício do sujeito. O indivíduo vem à admiração não por si. É posto nessa experiência por algo «diferente» dele próprio. O indivíduo que admira está no toque e à mercê do ser que se apresenta.

"A admiração me parece a primeira de todas as paixões; e ela não tem oposto porque se o objeto que se apresenta não tem em si nada que nos surpreenda, nós não somos afeiçoados por ele e o consideramos desapassionadamente" (Descartes. *Passions de l'ame*, II, 53).

A autoridade do pensar filosófico, isto é, a força que o faz crescer e expandir-se, não são os argumentos do discurso, a celebridade do pensador, mas a admiração. Ouvir seu apelo é obedecer à autoridade do pensamento. Quando o filósofo estiver numa tal audiência, seu discurso se reveste de autoridade. Não as provas que fatigam, mas o estranhamento encaminha o pensamento para a pátria da verdade:

"No espanto detemo-nos (*être en arrêt*). É como se retrocedêssemos diante do ente pelo fato de ser e de ser assim e não de outra maneira. O espanto também não se esgota neste retroceder diante do ente, mas

no próprio ato de retroceder e manter-se em suspensão é ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua. Assim o espanto é a disposição na qual e para a qual o ser do ente se abre. O espanto é a disposição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente" (Heidegger, M. *Que É Isto — A Filosofia?*, p. 38).

O espanto inicia, carrega e sustenta a filosofia. Ele é seu início e prosseguimento. Não devemos imaginar que possa ser em algum momento deixado para trás, como o gesto do médico que lava as mãos antes de operar. O espanto mantém a filosofia, é sua alma, sua respiração. «O espanto é o princípio da filosofia» significa que ele está na origem e estruturalmente sempre presente em seu desenvolvimento.

"A espantosa realidade das coisas
É a minha descoberta de todos os dias.
Cada coisa é o que é,
E é difícil explicar a alguém quanto isso me alegra
E quanto isso me basta" (Pessoa, F. *Seleção Poética*.
Rio 1972, p. 173).

Kierkegaard definia a admiração como «sentimento apaixonado do devir». Devir é o ser que acontece, é a realidade em presença, é a história.

"Se o filósofo não admira nada, ele é por isso estranho à história... A incerteza do devir não pode exprimir-se senão mediante essa emoção necessária ao filósofo e própria dele".

Para Kierkegaard o sentimento de admiração está intimamente ligado ao ser-em-devir, ao ser não necessário, ao não previsível. O acontecer imprevisível, esperado sim, mas na incerteza de seu devir, suscita em nós a admiração. Ilustremos com um fato. Na época mereceu grandes manchetes. Os mil gols de Pele e o segundo voo do homem à lua. Houve maior audiência na expectativa do gol de Pele que na descida do homem à lua. O gol era imprevisível, incerto e duvidoso. A descida era previsível, certa, friamente calculada. Lá havia lugar para a expectativa, aqui a previsibilidade do acontecer matou em grande parte o sentimento de expectativa, portanto o sentimento de admiração. Isso não significa que o cálculo não se mede com o imprevisível. O cálculo atrai incansavelmente porque em sua diferença é também uma ati-vidade lúdica, um jogo, cuja bola é o imprevisível. Este atrai

ao cálculo. E o homem que calcula é sempre qual Pele seduzido pela bola da factualidade imprevisível.

A admiração nos propõe o ser como espetáculo. Espetáculo que nos deixa constantemente surpresos, que nos induz a perguntar o segredo de seu apresentar-se, que transcende todas as compreensões.

?." "O meu olhai- é nítido como um girassol.
: , • Tenho o costume de andar pelas estradas
;,,, ,, . Olhando para a direita e para a esquerda,
E de vez em quando olhando para trás...
; E o que vejo a cada momento
' É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
•! E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo essencial
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
<4r Sinto-me nascido _a cada momento
JPara a eterna novidade do Mundo..." (Pessoa, F. O Guardador de Rebanhos, em *Obra Poética*, p. 204).

<

O questionamento filosófico surge pois de um sentimento de surpresa, de estupefação e de susto diante do ser que aparece. Nos primeiros anos de vida, somos levados a fazer inúmeras perguntas porque as coisas se apresentam como que subitamente diante de nós. A pergunta é mais modulação de surpresa frente ao aparecer inesperado, é mais exclamação emocional que desejo de saber. Por isso a criança se contenta com qualquer resposta. A insistência na sua pergunta não exprime tanto o desejo de razão, mas a vontade de comunicar o sentimento de espanto de que se sente tomada. A criança sossega não porque lhe respondemos de maneira lógica e coerente, mas simplesmente porque lhe damos atenção. Ela não atenta tanto para a racionalidade da resposta, mas para a solidariedade ao seu sentimento.

Aos poucos, porém, a criança vai assimilando uma determinada interpretação, aquela precisamente do mundo em que vive. Isto significa que tudo é percebido a partir de uma totalidade (instância de saber ou poder), onde cada coisa ocupa seu lugar certo e necessário: tudo é previsível. Essa totalidade invade de tal maneira as coisas, cada coisa em particular, que lhes tira a estranheza primeira de seu aparecer e estar-aí de que a criança se sentia tão cativa

nos primeiros anos de vida. A formalização do conhecimento, a elaboração de conceitos ordenados em sistemas ou estruturas intelectuais, distancia o pensamento das coisas naturais.

O filósofo está diante do aparecimento-do-ser no espanto elementar da criança e pergunta: que é isto, *o ser é?* À primeira vista tal pergunta parece trivial, pois todo mundo sabe o que significa *o ser é*. Há aqui, porém, algo de fascinante. O ser é sempre isto ou aquilo. O «isto» e o «aquilo», o ente concreto está-aí por assim dizer «recolhido», «hospedado» no ser.

"E entretanto: precisamente isto, que o ente permaneça recolhido no ser, que no fenómeno do ser se manifeste o ente; isto jogava os gregos, e a eles primeiro unicamente, no espanto. Ente no ser: isto se tornou para os gregos o mais espantoso" (Heidegger, M. *Que É Isto — A Filosofia?*, p. 26-27).

«Ente no ser» significa que os entes estão aí numa *transcendência* impossível a eles próprios. A transcendência é o lugar de toda grandeza. Esta acompanha todo ser, porque este se constitui a partir de pressupostos esquivos a seu poder.

"A grande sabedoria vê tudo num só.
A pequena sabedoria multiplica-se entre as muitas partes.
O prazer e a raiva
A tristeza e a alegria
Esperança e perdão
Mudança e estabilidade
Fraqueza e firmeza
Impaciência e preguiça:
Todos são sons da mesma flauta,
Todos são cogumelos do mesmo úmido mofo.
Dia e noite seguem-se uns aos outros e vêm
Até nós sem vermos como eles brotam!
Basta! Basta!
Cedo ou tarde encontramos o "quê"
Do qual "estes" todos crescem!
Se não houvesse o "quê"
Não haveria o "isto".
Se não houvesse o "isto"
Nada haveria com que estas cordas tocassem.
Até aí podemos, chegar,
Mas como compreendermos
A causa de tudo isto?
Pode-se supor o Verdadeiro Governante
Por detrás de tudo. Que tal Força opera

Eu acredito. Não posso ver sua forma.
Ela age, mas é sem-forma".
(A *Via de Chuang-Tzu*. Petrópolis 1969, p. 55-56).

A grande sabedoria é a admiração. A pequena é a interpretação. Esta organiza, classifica e ordena. Neste caso, criamos e multiplicamos palavras, que exprimem não tanto a realidade no seu eclodir originário, mas o conhecimento que dela «fabricamos». Um conhecimento de sentido e de uso. Sob esse conhecimento está o *ser* em constante doação-e-subtração, desarmado e inocente, prestativo às nossas necessidades e desejos.

O pensamento que filosofa está no admirável do *ser*: contempla surpreso o seu acontecimento ininterrupto, totalmente estranho ao nosso saber.

A admiração é um sentimento primário, ligado imediatamente ao *ser*. Isso quer dizer que é pela admiração mais que pelo sistema de interpretação que o homem se aproxima do *ser* e com ele comunga. «A filosofia nasce da admiração» (Whitehead, Alfred North. *Nature and Life*, 1934, 1). Ela é viva enquanto permanecer ligada à sua origem. O sistema interpretativo surgido a partir da admiração, no desejo de explicar o *ser*-que-acontece, não deve pois matar essa emoção. A admiração nos coloca próximos do *ser* que interpretamos. O filósofo continua o questionar da criança, mas num nível diverso de experiência do *ser*. Na criança o aparecimento do *ser* é percebido numa experiência de espanto tão grande, que sua pergunta apenas exclama esse sentimento. O filósofo consegue deslindar o sentimento do *ser*. Embora apanhe o *ser* no próprio sentimento de admiração, ele percebe nessa experiência o *ser* que se revela. Sua pergunta de espanto busca a inteligibilidade do *ser* que se manifesta no paífeos-admiração.

Nada há que atrofie tanto a filosofia como o acolhimento não-crítico de uma interpretação do mundo. A expressão «acolhimento não-crítico» significa o não mais admirar-se de seus fundamentos e isto por sua vez significa que o que é ou o que venha a acontecer é explicado a partir de uma totalidade cuja fundamentação jamais é questionada. Então tudo passa a ser habitual, lógico e necessário: é lógico que o universo se mantenha em vista da lei da gra-

vidade, é lógico o nascer e o pôr-do-sol, é lógico que a lua seja satélite da terra, é lógico o amor, a simpatia, a paz, a guerra, a luta, a pobreza, a riqueza, a flor, a estrela, a morte, a vida, a organização social, a civilização, a ciência, a técnica.

:

É de todo impossível viver sem. uma interpretação do *ser* que nos é dado. O *ser* em si é por certo um caos sem porquê! Mas assume um endereço de sentido e de uso a partir da interpretação que lhe damos. «Campo» só surge no instante em que o trabalho do agricultor sulca a terra virgem. O sulco cria o campo. Antes disso o homem não era «agricultor», não vivia no «habítaculo» da agricultura, morava no «caos» da natureza. O campo, «o mundo agrário», é sua criação, sua interpretação da terra.

Interpretar, nesse contexto, significa criar usos e sentidos; em termos mais imediatos, é organizar, classificar, dividir, reunir numa configuração, onde cada coisa concorre para finalizar uma totalidade. Os animais, na interpretação que lhes damos, existem como domésticos, de campo, selvagens, vertebrados, invertebrados, de ar, de terra, aquáticos. Essas classificações são uma ordem feita pelo homem. «Mundo» é precisamente a criação de uma tal ordem. O mundo não é dado ao homem, mas criado pelo homem. Temos assim diversos mundos: mundo grego, romano, medieval; mundo agrário, técnico-industrial.

Viver o *mundo* sem admiração equivale a viver sem filosofia, de maneira não crítica. O filósofo é crítico e a filosofia é sempre crítica. Embora viva nos meandros de uma interpretação, o filósofo convive junto à realidade no admirável de sua manifestação e na ignorância absoluta de seu saber.

"A flor é sem porquê,
Floresce por florescer,

,
Não olha para si mesma,
Nem pergunta se alguém a vê!" (Angelus Silesius).

3. A *angústia*. O filósofo estoíco Epicteto (50-120 d.C.) dizia que «a filosofia é a experiência que fazemos de nossa fraqueza». Quando o homem, na insistência de sua condição, percebe a temporalidade de seu *ser*, invade-o um profundo lintimento de perdição.

• • Outro nome para esse sentimento é *angústia*. Na angústia a realidade se esvazia. Sua consistência se esvai, o nada bate à nossa porta, e a perdição nos invade capilarmente.

Embora essa experiência fosse conhecida aos antigos, ela se tornou problema para o moderno por causa da dificuldade que sente em acolhê-la.

A Antiguidade e a Idade Média viviam na percepção da evanescência do ser. Heráclito fala da transitoriedade e Parmênides, da aparência do ser. Platão compara o ser a uma sombra. Aristóteles negava consistência às substâncias individuais. Os medievais acentuavam a contingência, que outra coisa não é senão a experiência do ser flutuando sobre o mar do nada.

Mas, no ser transiente ou contingente, tanto os antigos gregos como os medievais comungavam o *admirável* desse modo de ser. A angústia os convertia ao *estranhamento*. Em outros termos, acolhiam o ser da angústia como a onda colhe o mar; a folha, o vento; a semente, a terra.

"Num conto de Grimm, fala-se de um jovem que saiu à aventura para aprender o que era a angústia. Deixemos o aventureiro seguir seu caminho, sem nos preocupar se encontrou ou não algo que o tivesse angustiado. Por outro lado, quisera advertir que aprender a angustiar-se é um risco que todos devem correr; quem não aprende sucumbe por nunca sentir angústia ou por nela afogar-se; quem, pelo contrário, aprendeu a angustiar-se na devida forma, aprendeu o que de mais elevado se deve aprender" (Kierkegaard, S. *El concepto de la angustia*. Buenos Aires 1946, p. 174).

A angústia educa e ensina. Nela aprendemos a nos pre-dispor à possibilidade. Estar aberto e disposto à possibilidade torna-se mais angustiante do que estar disposto e aberto à realidade.

"Na possibilidade tudo é igualmente possível e quem foi educado pela possibilidade entende o espantoso não menos que o agradável. Quando alguém passou pela escola da possibilidade, com mais segurança que uma criança conhece o abe, ele sabe que não pode exigir absolutamente nada da vida e que o espantoso e a perdição moram com todos os homens" (Kierkegaard, S. *Ib.*, p. 175).

A angústia não deixa ninguém se enganar, porque conserva a memória do perdido, do espantoso nada que somos.

"Se perguntarmos qual é o objeto da angústia, deve-se responder aqui como em toda parte: é o nada. A angústia e o nada marcham continuamente juntos" (Kierkegaard, S. *Ib.*, p. 109).

Na angústia o homem não só se apercebe perdendo mas' ele mesmo se vê perdido. Numa tal aprendizagem de perdição ele vem ao admirável do ser: este é perda no instante mesmo do seu doar-se.

A angústia constitui pois uma peculiar experiência do ser. Não a experiência deste ou daquele ser determinado, nem desta ou daquela situação particularizada. Nesse caso, teríamos mais o medo que indica estados psíquicos passageiros. O medo se refere a situações particulares. Possui um caráter episódico.

A angústia, ao contrário, é uma atitude do homem em face do ser como tal. Não se refere a nenhuma situação particular nem a um sentimento passageiro. Está na percepção do ser, no sentimento do ser. Na angústia o ser se revela naquilo que ele é, em sua originariedade: *nada, absoluta liberdade, pura possibilidade*.

Essas palavras exprimem o liame do homem com o ser. Dizem que esse laço de união não é necessário, mas apenas possível. Isso equivale a dizer que a existência humana no ser é sempre trágica. Com efeito, todas as possibilidades, além de serem *possibilidades-de-sim*, são também *possibilida-des-de-não*. Elas implicam na nulidade possível daquilo que é possível e por conseguinte a *ameaça do nada*.

O *possível*, tomado em sua essência, não oferece nenhuma garantia. Debaixo de toda possibilidade humana se esconde sempre a ameaça do insucesso, do fracasso e da morte. N ao há possibilidade humana que possa proteger-se de uma tnl ameaça. Não há quem nos liberte da condição de discípulos da angústia. «No possível, tudo é possível». Quer dizer: «no possível nada é impossível»; a possibilidade favorável não d*lt'-m mais crédito que a possibilidade desastrosa. :É o drama d« liberdade.

A angústia fala da liberdade do ser que eclode na experiência do homem. Ela traduz o sentimento puro da possibilidade e é por isso a palavra da condição humana. Ela desaparece nos estádios que conduzem à espiritualidade ou que levam à animalidade. De fato, nem o animal nem o anjo conhecem a angústia,

Kierkegaard, nas páginas de *Conceito de Angústia*, diz que a palavra mais terrível pronunciada por Cristo não foi: «Meu Deus, por que me abandonaste?», mas a dirigida a Judas: «O que tens a fazer, faze-o depressa!» A primeira palavra expressa o *sofrimento* por aquilo que estava acontecendo, a segunda, a *angústia* por aquilo que podia acontecer. E só nesta última se revela a humanidade de Cristo, porque humanidade significa angústia.

Heidegger, mais do que qualquer outro filósofo, considerou a angústia caminho privilegiado de revelação do ser. Na angústia o homem se vê frente à ameaça de sua possibilidade: a morte. A existência se revela como «ser para a morte». Na angústia o homem «sente-se em presença do nada, da impossibilidade possível de sua existência» (Heidegger, M. *Sein und Zeit*, § 53).

A inautenticidade humana consiste em não se comportar como convém na angústia, isto é, diante da morte. O ser-autêntico não «dissimula» nem falseia este fim que lhe é próprio. A morte nos dá a conhecer a possibilidade privi-Jegiada do nada do ser humano. Preocupar-se com esse nada, no percurso de todas as possibilidades, é sua autenticidade.

O esforço por «sair» da angústia aumenta a angústia, A civilização técnica é a experiência mais elaborada desse esforço. É a civilização de auto-asseguramento mais imponente de que a história nos dá notícia. No seu estar-aí, porém, ela determina mais angústia, da qual o terror das armas, da destruição ecológica e dos tóxicos é apenas uma expressão. Nos caminhos do terror, porém, a angústia ainda aproxima o homem do país de sua liberdade. Na medida em que a angústia for *acolhida*, o homem serena e a técnica se transforma em caminho de paz e confraternização. Na acolhida da angústia, o homem conquista então morar no poder tecnológico como o animal mora no poder da natureza, sem os desmandos do terror e da violência, na paz da força do nada:

"Gato que brincas na rua Como
se fosse na cama, Invejo a
sorte que é tua Porque nem sorte
se chama.

Bom servo das leis fatais Que
regem pedras e gentes. Que tens
instintos gerais E sentes só o que
sentes.

És feliz porque és assim, Todo o nada que és
é teu, Eu vejo-me e estou sem mim,
Conheço-me e não sou eu" (Pessoa, F.).

O niilismo cantado pelo poeta nesses versos retrata o homem entregue aos poderes da civilização técnica: estar nos poderes da técnica como o animal no poder de seus instintos! Livre e dócil à força de seu nada! Sem violência! Sem relutância! O homem da técnica, porém, ainda não aconteceu, mas sua gestação está em curso na angústia deste mundo civilizado, onde impera mais a violência que a força de seu nada, mais o terror que a paz da angústia.

"O pastor amoroso perdeu o cajado, E as ovelhas
tresmalharam-se pela encosta, E, de tanto pensar, nem
tocou a flauta que trouxe para tocar.

Quando se ergueu da encosta e da verdade falsa,
viu tudo:
Os grandes vales cheios dos mesmos verdes de sempre, As
grandes montanhas longe, mais reais que qualquer
sentimento, A realidade toda, com o céu e o ar e os
campos que
existem, estão presentes. (E de novo o ar, que lhe
faltara tanto tempo, lhe
entrou fresco nos pulmões). E sentiu que de novo
o ar lhe abria, mas com dor,
uma liberdade no peito" (Pessoa, F. *Seleção*, p.
167).

A realidade em todos os seus aspectos é sem socorro « nos angustia porque parece que está à espera de que possamos socorrê-la. Ela, porém, está no nada tão nada de si que nfto precisa de socorro. Só a angústia nos ensina a estar junto dela na paz de seu nada. A angústia é assim a difícil e longa aprendizagem por chegar à paz do ser.

Capítulo VII O estudo da filosofia

O pensamento, ao aprimorar-se na capacidade de pensar, se torna *espírito matemático* e *espírito de fineza* (et. Pascal, B. *Pensées*, 21).

O espírito matemático é a habilidade de discorrer sobre a realidade a partir de conceitos de ciência, que são esquemas de mensuração, modelos operatórios. Nesse caso o espírito se torna mestre de explicação do modelo e não tanto mestre da realidade ela mesma. Por exemplo, para conhecer a temperatura recorre ao termômetro; para diagnosticar o doente recorre a exames de laboratório; para falar da sexualidade recorre à psicanálise.

O espírito de fineza atende à realidade no seu estar-aí no imediato da experiência, intui e conhece o sentido do que aparece, contempla-o, permite sua presença no pensamento. Quando o espírito está nesse diálogo significativo, e não tanto explicativo a partir de um modelo, começa a recolher a sabedoria ou o sabor do que acontece. Torna-se então sempre mais estrela da noite que se acende na luz não para espantar, mas para melhor estar junto às trevas da realidade.

O estudo da filosofia desenvolve o espírito de fineza. Exercita o pensamento a conhecer a realidade por si próprio, tornando-se ele mesmo esclarecido, portador de luz, força de discernimento.

Em geral, no ensino da filosofia se parte de conceitos já elaborados. Isso só tem valor se quem aprende for capaz de *descodificar* e *recodificar* esse ensinamento conceitual.

Descodificar significa reconhecer o real da experiência de que falam os conceitos. Recodificar significa refazer os passos do pensamento que conceituou a «coisa» da experiência. Se o conceito é apreendido sem vê-lo «penetrando no interior da coisa» (S. Tomás. *Contra Gentiles*, IV, 11), sem percebê-lo esclarecendo a «coisa», então ainda não se fez a aprendizagem da filosofia.

O termo «conceito» vem do verbo latino *concupere*, que significa recolher, tomar inteiramente, perceber, conceber. O pensamento, quando conhece, concebe o conceito. Este significa luz e evidência. Ter um conceito sem perceber a evidência da coisa de que fala indica um conhecimento anticonceitual e conseqüentemente impróprio. Expliquemos num exemplo o que estamos dizendo.

Suponhamos a afirmação: «o homem é racional».

O que significa «racional»? É por certo um termo muito usado e bastante óbvio no seu uso público e familiar. Agora, porém, vamos questioná-lo. Filosofar é questionar o óbvio.

Como chegar a compreender o conceito «racional»? O ponto de partida é a experiência. Mas que experiência? Uma experiência de esclarecimento tão solidária ao pensamento que o acompanha sempre por toda parte, como o caminho acompanha a paisagem e a beleza ao belo rosto. Um acompanhamento orientador!

Uma tal experiência de esclarecimento torna o homem «racional» e o induz a agir conforme aquele esclarecimento. Neste caso, o conceito «racional» exprime o fundo da experiência humana. Por isso dizemos: «o homem é racional». Seu bem-estar está no exercício de sua racionalidade e envidamos esforços para que isso aconteça.

Toda experiência se abre e se inaugura num sentido como o botão da roseira na beleza da flor. Inaugurar incessantemente em cada experiência essa abertura significativa é ir aos poucos morando na racionalidade, usufruindo de suas glórias.



"Os grandes prazeres nascem da contemplação das belas obras" (Demócrito).

Aqui também o exemplo ilustra mais que o discurso. Imaginemos que você saia à noite para contemplar o céu estrelado. Aquele longínquo espetáculo de estrelas cintilantes e inacessíveis desce à terra, se aproxima, o envolve e o agasalha. Parece que se instala bem no fundo de sua alma. Parece que seu pensamento ao contemplá-lo nasce ele também para a bondade, beleza e harmonia daquele espetáculo. A experiência desse espetáculo de estrelas desperta o pensamento para a racionalidade. A bondade, a beleza e a harmonia do céu estrelado moram em seu íntimo como dever categórico de seu pensamento.

No final da *Crítica da Razão Prática*, Kant exprime a imediata experiência da racionalidade do ser nesses termos:

"Duas coisas enchem o pensamento de admiração e veneração, quanto maiores a frequência e a aplicação com que o pensamento se ocupa com elas: o céu estrelado sobre mim e o dever em mim".

Mas não será o céu estrelado que destila em mim a veneração do dever? Não será o céu estrelado que convence o pensamento a agir racionalmente?

Agir conforme a luz da racionalidade torna o pensamento livre e autônomo. Um exercício pessoal, de pensar por si mesmo.

"Nem arte nem sabedoria é algo acessível, se não há aprendizado" (Demócrito).

Pensar por si mesmo significa procurar em si próprio o esclarecimento. A pessoa esclarecida não é aquela que possui muitos conhecimentos, mas a que tem a audácia de fazer uso de seu pensamento sem a direção de outrem. Servir-se do próprio pensamento, tal o lema de quem filosofa.

"O importante não é saber muito, mas pensar muito" (Demócrito).

Quem estuda filosofia se propõe vencer a covardia que impede a maioria do pensamento. É tão cômodo ser menor! Por causa disso, com facilidade, muitos se constituem em tutores.

3.T2

"Se tenho um livro que faz as vezes de meu pensamento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis" (Kant, I. *Que é Esclarecimento?*, em *Textos Seletos*. Petrópolis 1974, > p, 100).

"É difícil para um homem em particular desvincular-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor a ela, sendo por ora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento, porque nunca o deixaram fazer a tentativa de assim proceder. Preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade. Quem deles se livrasse só seria capaz de dar um salto inseguro mesmo sobre o mais estreito fosso, porque não está habituado a este movimento livre. Por isso, são muito poucos aqueles

^

que conseguiram, pela transformação do próprio espírito, emergir da menoridade e empreender então uma marcha segura" (Kant, I, 76., p. 102). ¶

Eis algumas sugestões de como estudar filosofia: ¶

1. A filosofia é *empenho de esclarecimento* da experiência. Quem quer aprender a filosofar deve sempre estar atento à experiência. Esta nunca engana, embora possa enganar-se o juízo sobre ela.

"Não se pode duvidar que todos os nossos conhecimentos começam com a experiência" (Kant, I. Intr. à *Crítica da Razão Pura*).

"Sem a experiência nada se pode conhecer suficientemente. A alma não se tranquiliza no intuito da verdade se não a encontra pela via da experiência" (Bacon, R. *Opus Maius*, VI, 1).

A experiência não é uma «rapsódia» de percepções sensíveis e de vivências. Significa contacto direto e íntimo com a realidade. O ato de experienciar alguma coisa interna ou externa representa sempre uma vantagem para o pensamento porque é no campo da experiência que ele se exercita a pensar concretamente, a crescer na capacidade de apreender "real". Nesse exercício, seus conceitos e ideias são uma leitura lúcida da realidade. Por sentir-se sempre mais capaz de fazer essa leitura, o pensamento se entusiasma e se apaixona pela experiência..

Nem sempre é fácil entusiasmar-se pela «coisa» da experiência. Geralmente nos entusiasmos pelo conhecimento, pela impressão imediata, pela vivência subjetiva que dela fazemos. Com isso caímos no entusiasmo do «saber» e não do «real» em si mesmo.

Demos um exemplo. Se você estiver olhando o surfista vencendo a fúria das ondas, pode ser que esteja apenas acompanhando sua técnica, apreciando seu domínio da prancha, degustando o espetáculo de um «tipo» de esporte. Com isso você imobilizou «a coisa» da experiência. Preconcebi-tuou-a, classificou-a, ordenou-a. O mar com suas ondas bravias, o corpo do surfista que veloz corre por sobre as águas espumantes no entusiasmo de estar junto a elas! Quem é essa estranha realidade que seu olhar contempla? Não serão as ondas voluptuosas sereias que saem do fundo do mar e alongam seus braços para carregar em triunfo o corpo do surfista?

Deve-se cuidar para que a apressada luz de nossos conhecimentos não liquide rápido demais os enigmas da experiência. Estes estão aí, no conhecido de nossos costumes, de nossas impressões, de nosso mundo de ciência tão iluminado! É preciso baixar mais às profundezas, como o sol, mergulhar nos abismos. Geralmente nossos conhecimentos não passam de mesquinhas satisfações subjetivas! A alma que se desvencilha deles pode parecer fria e indiferente, mas é clara e serena como o azul do céu no seu amor às coisas da experiência.

"Lenta é a experiência de todos os poços profundos: longamente têm de esperar, antes de saberem o que caiu em seu fundo" (Nietzsche, F. Das moscas da feira, em *Zarathustra*).

Que haja pois a onda que arranque de nossa alma o perigoso brinquedo de nossos conhecimentos, levando-o consigo para o fundo do mar. No escuro talvez sintamos necessidade de outra luz!

"Eu sou luz; ah! fosse eu noite! Mas esta é a minha solidão: que estou circundado de luz. Ah! fosse eu escuro e noturno! Como desejaria sugar os seios da luz! (Nietzsche, F. O canto noturno, em *Zarathustra*).

Para colher a profundidade da experiência não é preciso, porém, agitar-se. Basta agir! Ação não é agitação! Já viu o carioca dançar o samba da experiência do corpo?

Observe-o! Uma energia interior e anterior à agitação move seu corpo. O samba é ritmo. Isto significa que o sambista encarna o espaço onde o ritmo comparece. Ouve-lhe a voz, acolhe-o, expõe-se a ele. O ritmo perpassa-lhe o corpo, da cabeça aos pés. Ele se deixa possuir de ritmo, ele é ritmo.

"Quem não gosta de samba Bom
sujeito não é. É ruim da cabeça
Ou doente do pé!"

Como o sambista engendra o samba, o filósofo engendra o conhecimento. Este como aquele emerge do ritmo da experiência e manifesta um tesouro escondido nem sempre investigado.

2. A experiência em toda sua extensão é uma noite ansiosa de luz e, no seu pulsar íntimo, convida o pensamento à *meditação*.

"Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: há ainda caos dentro de vós!" (Nietzsche, F. Prólogo, n. 5, em *Zarathustra*).

O pensamento medita quando entra em silêncio no templo da experiência. Nessa atitude de silêncio, escuta e ouve a «coisa» da experiência, a «estrela dançante». Quanto mais a ouve, mas se torna vital que reflete os insondáveis tesouros da catedral da experiência.

"Há duas espécies de pensamento, cada qual ao mesmo tempo legítimo e necessário: o pensamento que calcula e o pensamento que medita". "... o pensamento que medita exige às vezes um grande esforço e requer sempre um demorado treino. Reclama cuidados ainda mais delicados que qualquer outra profissão autêntica. Desta forma deve saber esperar, como o camponês, que a semente germine e a espiga amadureça" (Heidegger, M. Sérénité, em *Questions III*, Paris 1966, p. 166).

Meditar não significa fugir da realidade. Antes o contrário. É escutá-la atentamente na experiência, mastigá-la e ruminá-la como um bom trigo.

Ruminar equivale a remoer os alimentos. Isso lembra ;ia bucólicas cenas de campo, onde os animais que pastam, depois de ingerir muitas e várias ervas, fazem sesta, param no frescor de uma sombra e remastigam o que haviam inge-

rido. Meditar significa submeter a um exame ou ruminação interior as experiências recolhidas no campo da vida e delas extrair o mel que esorra para saciar o pensamento.

Ao meditar, o pensamento peneira os conhecimentos; ingressa no silêncio e faz aparecer as coisas na clareira estonteante de si próprias. Nessa atitude mora junto à transcendência de cada ser, chega ao absoluto indizível de cada coisa.

Cada conhecimento se assemelha a um aforismo. Para decifrá-lo, é preciso muita ruminação.

"Um aforismo, legitimamente cunhado e moldado, pelo fato de ter sido lido, ainda não está 'decifrado'; em vez disso, somente agora começa sua leitura, que é uma arte de interpretação. Sem dúvida, para exercitar dessa forma o ler como *arte*, é preciso antes de tudo algo que hoje em dia foi precisamente o que melhor se desaprendeu (...) e para o qual se tem que ser quase vaca, em todo caso, não 'homem moderno': o ruminar" (Nietzsche, F. Prefácio à *Genealogia da Moral*, § 8).

3. A filosofia da Grécia antiga teve no *diálogo* sua origem e forma literária de expressão. As escolas de filosofia da Antiguidade eram fundadas por pessoas associadas pelo interesse da pesquisa. A pesquisa filosófica encontrou no diálogo uma forma de realização perfeita.

-

O diálogo importa em conversar, discutir, perguntar, responder entre pessoas. Assim praticado se torna método de pesquisa, obra que ilumina a experiência e entusiasma os interlocutores a vivê-la e a comemorá-la na luz esmaecida das mesmas palavras. A conversação se torna então o espetáculo mais belo da terra. Ela institui a comunidade e cria o espaço onde os homens se encontram e alegres convivem o mistério da mesma terra.

O diálogo é ainda princípio de tolerância. Nele se aprende a liberdade de respeitar e de «suportar» outros pontos de vista e a propor os próprios sem procurar impo-los.

Platão tinha em tão alto apreço o diálogo que se recusou a reduzir sua filosofia à forma de um sumário. Escreveu-a num estilo literário dialógico para melhor experimentar o convívio com o outro, comungando na palavra.

"Meu não há, nem nunca haverá, tratado algum sobre este assunto. Não pode ele ser reduzido a fórmulas, como se faz nas outras ciências; só depois de longamente se haver travado conhecimento com estes problemas e depois de os haver vivido e discutido em comum, o seu verdadeiro significado se acende subitamente na alma, como a luz nasce de uma centelha e cresce depois por si só" (Platão. *Carta VII*, 341c).

4. Geralmente quem decide aprender filosofia se inscreve na faculdade de filosofia, onde assiste a *aulas* e participa de *seminários*.

O professor utiliza a aula para expor conhecimentos de filosofia acerca de questões propostas pela grade curricular. Aqui o aluno aprende, ouvindo a lógica do discurso, a fazer filosofia.

Seminário é um grupo de trabalho composto de cinco a sete pessoas. No seminário escolhe-se um tema para estudo. Todos buscam aprofundar sua compreensão. Todos pesquisam o mesmo tema.

As reuniões do seminário, que duram duas horas seguidas, se abrem com o protocolo, que relata de modo condensado o andamento dos trabalhos do último encontro do grupo. O protocolo não deve ultrapassar os cinco minutos iniciais. Deixará de lado as minúcias. Apanhará o essencial. Pode ser em estilo telegráfico. Destina-se aos participantes. O principal é que eles o entendam.

Em seguida, um dos participantes discorre sobre o assunto-tema, sob o ponto de vista por ele escolhido. Sua exposição dura no máximo meia hora.

Depois inicia-se o estudo em grupo de acordo com o seguinte roteiro:

Pede-se ao expositor, dentro dos limites de sua exposição, que esclareça palavras ou conjuntos de palavras, obrigando-o assim a correções acidentais, a precisar certas formulações.

A seguir, todos discutem o assunto-tema. O professor apenas coordena, evita a dispersão e anima os participantes.

A discussão no seminário não se iguala a uma polêmica, mas a um colóquio. A uma espécie de pingue-pongue intelectual de mútuo esclarecimento, na sinceridade do pensamento.

Importante não é convencer o outro como se o seminário de filosofia fosse um tribunal ou parlamento, nem chegar a uma doutrina comum. Importante é a comunicação. Para tanto deve-se fugir do formalismo convencional das palavras. Não se diz com isso que não deva haver precisão no uso formal das palavras. A precisão formal da palavra, porém, se determina pela experiência bem trabalhada daquilo que se diz e não pela convenção.

"Só depois de se haverem arranhado penosamente uns aos outros, nomes e definições, percepções e sensações, só depois de tudo se haver discutido em discussões benévolas, em que a má vontade não dita a pergunta nem a resposta, a sabedoria salpica todas as coisas intensamente quanto a força humana lhe

permite" (Platão. *Carta VII*, 344c).

A palavra se torna eloquente quando nela ressoa a força da experiência. A experiência dá luz e brilho à palavra. Polir a palavra, não por ela mesma, o que seria este-tismo literário, mas para que nela brilhe o sabor da experiência. Para tanto é preciso entregar-se a uma longa e paciente ascensão da palavra: interessar-se primeiro pelo que se tem a dizer e só depois pelos meios que permitam comunicá-lo.

5. Por úteis que sejam as aulas e os seminários, a alma da filosofia aprecia a *solidão*. Solidão é tarefa e esforço de conviver com as coisas na escuta do «obscuro» de seu estar-aí. Um conviver desarmado, um confrontar-se com a experiência sem os recursos de qualquer conhecimento, um abrir caminho por si próprio sem a tutoria de outrem. Feliz quem pode com essa solidão. Dela nascerá um novo mundo, um respeito diferente às coisas que nos cercam.

"Foge para a solidão, meu amigo! Vejo-te atordoado pelo alarido dos grandes homens e picado pelo ferrão dos pequenos.

Dignamente sabem calar-se, contigo, a floresta e o rochedo. Volta a parecer-te com a árvore que amas, a de ampla ramagem: silenciosa e à escuta, debruça-se sobre o mar.

Onde cessa a solidão, aí começa a feira; e, onde começa a feira, também começa o alarido dos grandes comediantes e o zunido das moscas venenosas (•••). Lenta é a experiência de todos os poços profundos: longamente têm de esperar, antes de saberem o *que* caiu em seu fundo.

É longe da feira e da fama que se passa tudo o o que é grande; é longe da feira e da fama que moraram, desde sempre, os inventores de novos valores" (Nietzsche, F. Das moscas da feira, em *Zarathustra*).

"Ó solidão! Ó solidão, minha *pátria*! Tempo demais selvagememente vivi em selvagens terras estranhas para não regressar sem lágrimas. Ó solidão! Ó solidão! Ó solidão, minha *pátria*! Quão feliz e meiga me fala a tua voz!" (Nietzsche, F. O regresso, em *Zarathustra*).

Em seu sentido próprio, solidão não significa isolamento, mas *busca* de formas diferentes e superiores de comunicação, *esforço* de transcender os liames padronizados, para estar junto a si, aos outros e às coisas na novidade de cada instante. Para tanto, o pensamento deve ir ao deserto, esvaziar-se dos preconceitos e até da ciência que o isola da realidade. Quando o pensamento é deserto, então se faz solidão, onde cada presença irrompe comunicativa na singularidade e na novidade absoluta de si própria.

Aventurar-se causa ansiedade. E aventurar-se no sentido mais elevado é ingressar no reino da solidão. Aí, na intimidade mais íntima, na autenticidade do *nada* de nós mesmos... só o falso amor de si mesmo transforma a solidão em prisão. Muitos sofrem do «medo da solidão» e assim não se encontram nem encontram os outros.

Hoelderlin canta a convivência das árvores da floresta na solidão de seus troncos:

"E desconhecidos um ao outro
permanecem
Enquanto estão de pé os troncos

; vizinhos" (cf. Heidegger, M. *L'expérience de la pensée*. Paris 1966, p. 39).

Só numa tal solidão somos imperceptivelmente habilitados a viver em comunidade, porque nos tornamos livres e disponíveis ao convívio com todas as diferenças.

O filósofo procura a solidão e o deserto, onde alcança a disposição de correspondência ao ser.

"A disposição não é um concerto de sentimentos que emergem casualmente, que apenas acompanham a correspondência. Se caracterizamos a filosofia como correspondência dis-posta, não é absolutamente inten-

cão nossa entregar o pensamento às mudanças fortuitas e vacilações de estados de ânimo. Antes trata-se unicamente de apontar para o fato de que toda precisão do dizer se funda numa disposição da correspondência, da *correspondance*, digo eu, à escuta do apelo" (Heidegger, M. *Que É Isto — a Filosofia?* São Paulo 1971, p. 35-36).

Nessa experiência de escuta, a solidão se torna comunicativa e fecunda (porque se faz apelo de correspondência ao ser) e nada tem a ver com a idílica, melancólica e agridoce «fuga» do social, nem tem o gosto romântico da tranquilidade longe do bulício do mundo. A filosofia não foge mas se aproxima da condição humana. Quer conhecê-la e promovê-la em sua identidade maior de pensamento.

6. Uma última sugestão: a *leitura*. A filosofia pensa a profundidade da experiência humana. Quem decide fazer essa aprendizagem escolherá para leitura livros apropriados. Então há de deparar com este paradoxo: encontrará livros que, embora não pretendam tratar *ex professo* de filosofia, ministram ótimas lições de filosofia. Enquanto livros intitulados de filosofia não ensinam a pensar a profundidade da experiência,

Mas o mais importante na leitura é a atitude do leitor, porque não existe objetivamente nenhum livro que contenha em suas páginas a filosofia. Nesse sentido objetivo, não existe livro de filosofia. A filosofia surge não tanto porque se lê algum livro considerado de filosofia, mas da maneira como se lê.

"Uma coisa é verificar as opiniões dos filósofos e descrevê-las. Outra coisa bem diferente é debater com eles aquilo que dizem, do que falam" (Heidegger, M. *Que É Isto — a Filosofia?* São Paulo 1971, p. 32).

A compreensão do livro é sempre intersubjetiva. Nele está contida uma profundidade da experiência do ser que não pertence ao autor nem ao leitor. Mas que pertence à obra do livro como tal. E que não pode ser explicada a partir do contexto econômico-social ou psíquico-individual. Só pode ser pensada. Ler não é explicar. É pensar.

Em geral fazemos a leitura do livro com pré-compreensões que impedem a manifestação de seu sentido originário. A penetração na profundidade própria do texto que lemos

depende da capacidade que temos de criar em nós um espaço vazio. A leitura recolherá então o sentido originário. Este surgirá como aurora no vazio do pensamento. Ler recolhendo esse sentido originário é venerar e estimar o livro. Pode ser que não o consigamos na primeira, nem na segunda e nem sequer na terceira leitura. Pode ser até que jamais o consigamos. É o caso mais frequente quando se trata de um bom livro. A obra literária é sempre inesgotável. Mas as diversas leituras abrem aos poucos estranhas clareiras que vão iluminando o escuro fundo dos conceitos-chave.

O mais das vezes o leitor se atropela com trechos que parecem irreduzíveis a uma compreensão de conjunto do livro. São por assim dizer núcleos contraditórios. A posição de quem lê, porém, não deve admitir precipitadamente que o texto se contradiga. Não deve também forçar o texto, armando uma harmonia horizontal muito fácil. A irreduzibilidade dos conceitos-chave a uma compreensão unitária talvez seja a grandeza da obra. Apesar de subjugada, enquadrada nos modelos de uma interpretação, ela se esquia ao domínio de nossa competência. Ela é maior que nossas possibilidades e qual a *Joconda* de Leonardo de Vinci nos sorri como quem diz: «Guardo sempre um segredo a mais».

O livro de Antoine de Saint-Exupéry, *Terra dos Homens*, se presta a um bom exercício de leitura. Pode ser lido como uma narração de fatos e de vivências, uma espécie de geografia e biografia. Mas pode também ser lido como uma antropologia: com o propósito deliberado de apreender o sentido que dá vida e ritmo a todas as suas narrativas.

Quando Saint-Exupéry pilotava o avião perdido, na rota da neblina e da noite, longe do campo de aterrissagem, escreveu essas palavras:

"E então nos sentimos perdidos no espaço interplanetário, entre cem planetas inacessíveis, à procura do único planeta verdadeiro, do nosso, do único planeta onde estavam nossas paisagens familiares, nossas casas amigas, nossas ternuras". (...). "Eu vos direi a imagem que me assaltou, e que talvez vos pareça pueril. Mas no centro do perigo o homem conserva suas inquietações, e eu tinha sede e fome.. Se encontrássemos Cisneros prosseguiríamos a viagem, uma vez o tanque cheio novamente de ga-fiolina; e desceríamos em Casablanca, na frescura da

i manhãzinha. Acabado o serviço, Néri e eu iríamos à cidade. Pela madrugada em Casablanca já há uns botequins abertos... Néri e eu sentaríamos a uma pequena mesa, bem seguros, rindo da noite passada, diante dos pãezinhos quentes, em forma de meia-lua, e do café com leite. Néri e eu receberíamos aquele presente matinal da vida. Assim a alegria de viver se resumia para mim naquele primeiro gole matutino, cheiroso e quente, naquela mistura de leite, café e trigo que nos liga às pastagens calmas, às culturas exóticas e às searas, que nos liga à terra inteira" (Saint-Exupéry, A. de. *Terra dos Homens*, p. 16).

Essa página fala da terra. Da terra, na prodigalidade de suas dádivas, grandes e sobretudo pequenas, experimentada como a mais sublime forma de ternura! A ternura da terra ilumina as palavras do texto e dá ritmo a todas as narrativas. Nessa experiência de ternura, a terra se torna *Terra dos Homens*.

Por conseguinte, o livro de filosofia não está feito, mas se faz à medida que o leitor vai conquistando a significação de suas palavras. Para tanto deve lê-lo como o aviador lê a cartografia de uma região da terra. Este procede à leitura de modo totalmente diferente do geógrafo. O aviador baliza com uma cruz os abrigos e as armadilhas da região em função de seu voo. A terra se torna completamente diferente daquela vista pelo geógrafo. A cartografia do aviador é uma obra infinitamente mais comprometedora que a do geógrafo. Este não assinala coisas efêmeras, diminutas, insignificantes. O aviador assinala aquilo que lhe pode ser obstáculo ou abrigo: um pequeno riacho, uma boiada, uma fazenda que se preste a uma aterrissagem forçada. Através de seu *métier*, o aviador faz surgir uma terra humanizada, significativa. A cartografia do aviador se torna assim obra humana, reveladora de uma experiência de comprometimento que mostra o homem lutando por incorporar a si parte do universo.

O mundo valoriza os livros... É justo valorizar os livros, que, apesar de conterem palavras, contém mais que palavras. Esse algo mais se aprende quando se lê.

Oferecemos agora um texto de leitura, extraído do livro *Assim Falou Zaratmtra*. A interpretação do texto quer ser apenas um exercício de recondução das palavras à dinâmica da experiência, uma simples aprendizagem de leitura.

"Eis que vos anuncio três transformações do Espírito: como o Espírito se transformou em Camelo, o Camelo em Leão e o Leão em Criança. Há muitas coisas pesadas para o Espírito, para o Espírito forte, carregador, no qual habita a reverência: a sua força anela o que é de peso, o que é sempre mais de peso, o que é de máximo peso. O que é pesado? Ó vós heróis! Assim pergunta o Espírito Carregador! Que eu o possa assumir e regozijar-me do meu vigor!

O mais pesado!? Não é rebaixar-se para fazer padecer o seu orgulho? Deixar brilhar sua insensatez para zombar de sua própria sabedoria? Ou será separarmo-nos da nossa causa, justamente quando ela celebra sua vitória? Escalar altas montanhas, para tentar o tentador?

Ou ser enfermo e despedir os consoladores, e travar amizade com os surdos, que jamais ouvem o que tu queres? Ou imergir na água suja — se ela for a água da verdade — e não rejeitar de si as rãs e os quentes sapos? Ou amar os que nos desprezam e estender a mão ao fantasma, quando nos quer assustar? Tudo isso, o mais pesado, toma sobre si o Espírito Carregador, qual o Camelo, que corre para o deserto. Assim se apressa para o seu deserto o Espírito forte, carregador.

Mas no mais solitário do deserto acontece a segunda transformação: aqui o Espírito se torna Leão. Liberdade quer ele para si arrebatá-lo e, no seu próprio deserto, quer ser ele o Senhor.

Aqui busca ele o seu último Senhor: inimigo deseja ser a seu último Senhor e a seu último Deus; pela vitória quer ele lutar, disputar com o grande dragão.

Qual é o grande dragão, ao qual o Espírito não mais suporta chamar de Senhor e Deus? 'Tu Deves', assim se chama o grande dragão. Mas o Espírito do Leão diz: 'Eu Quero!' 'Tu Deves' lhe atravessa o caminho, fulgurante em áureo esplendor, um animal escamoso! E em cada uma de suas escamas fulgura em ouro: 'Tu Deves'. Valores milenares brilham nessas escamas e assim fala o mais vigoroso de todos os dragões: todo valor do ser — ei-lo que brilha em mim. Todo valor era já criado; e todo valor criado, — ei-lo, sou eu. Verdadeiramente não mais deverá haver um 'eu quero'! Assim fala o Dragão.

Meus irmãos! Para que se faz mister o Leão no Espírito? Não basta o animal de carga, que abdica e sabe reverenciar? Criar novos valores — isto ainda não

pode o Leão. Mas criar para si a Liberdade para de novo criar — isto pode o poder de Leão. Criar para si a Liberdade e um Não-Sa.grado também ante o dever. Para isso, meus irmãos, se necessita de Leão.

Assumir-se o direito para novos valores, isto é a mais terrível das apropriações para um Espírito Carregador e respeitoso. Verdadeiramente, isto lhe é uma rapina, o próprio de um animal rapace. Como o mais santo amou outrora o 'Tu Deves'. Agora deve encontrar ilusão e arbitrariedade até ainda no valor mais santo, para que arrebatado do seu amor a Liberdade. Para essa rapina é necessário o Leão. Mas disse-me, meus irmãos, o que pode ainda mais a Criança que esteja acima do poder do Leão? Por que deve o Leão rapace tornar-se ainda Criança? A Criança é a inocência, é o esquecer, um novo início, um brincar, uma roda que rola a partir de si um primeiro movimento originário, uma santa afirmação. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é necessário um sagrado 'dizer-sim': a sua vontade quer pois o Espírito, o seu mundo conquista para si aquele que perdeu o mundo.

Três transformações do Espírito vos mencionei: como o Espírito se tornou Camelo, o Camelo Leão, e o Leão, por fim, Criança.

Assim falou Zarathustra" (Nietzsche, F. Das três transformações, em *Assim Falou Zarathustra*).

Para compreender o texto «Das três transformações», é preciso ler. Ler pausado e repetido. As leituras dinâmicas são inimigas da boa leitura.

Quem lê interpreta. Quem interpreta apreende o sentido recluso nas palavras, retira-o de sua custódia e o põe gradativamente ao alcance do pensamento. A evidência de sentido do texto resulta desse empenho de interpretação. Cessando o empenho, cessa a evidência.

Qual o tema em «Das três transformações»?

O tema é o *crescimento humano*. O texto expõe o percurso desse crescimento: seu doloroso dizer sim, seu constante ultrapassar-se, seu acabamento de criança. O texto exalta o «vigor», o «tempero», a «fibra», a «dor», a «alegria» do humano. As palavras que exprimem esse Espírito são Camelo, Leão e Criança.

Camelo: forte, vigor, «tu deves», carregador, assumir, peso, reverência;

Leão: liberdade, luta contra o Senhor, inimigo, «eu quero», criar, o não-sagrado, rapina, arbitrariedade, valor, senhor, deus;

Criança: inocência, novo início, criação, brincar, jogo, roda, originário, afirmação.

As palavras nos conduzem primeiro para perto do Camelo, do Leão e da Criança. Nessa proximidade, porém, fazem ouvir o que nos está mais próximo: o humano que somos.

Camelo é animal terra-a-terra, resistente, de carga. Suporta o deserto e a ausência de vida. Aguenta o peso da secura e do vazio. Enfrenta suportando, vence deixando-se ocupar, assumindo a negatividade. A sua resistência consiste em dizer calculadamente sim. Ele assume a necessidade de ser-carregador. Reverencia o Senhor e o peso que lhe impõe.

Leão é o rei dos animais. Não tolera ninguém que seja acima ou ao lado dele. Ele se considera a realeza suprema e contesta tudo que limite a gratuidade de seu querer. Não aceita nenhuma imposição de fora. Tudo que não venha da autodeterminação do próprio querer considera seu inimigo.

Criança é o vigor, a inocência, a pura e absoluta auto-afirmação. Tudo é dela, com facilidade. Não tem inimigos. Desconhece o jugo do «Tu Deves». Não conhece a supremacia do «Eu Quero». Não é luta de libertação, mas jogo, brinquedo, início absolutamente novo, sem predeterminação e preocupação. É transbordamento livre de força.

Nietzsche escreveu «Das três transformações» a partir da experiência de constituição do humano. O que significa, a partir de uma experiência que está na origem de todas as experiências. E mais, todas as experiências trazem em si o colorido daquela.

Se a interpretação do texto parte dessa perspectiva, então *Camelo*, *Leão* e *Criança* são *dimensão* e *horizonte* de entendimento humano.

Uma experiência, para se constituir em dimensão de entendimento, tem que ser como o relâmpago que fende a noite escura e deixa entrever o espetáculo da natureza. Na escuridão da noite nada se vê! Descendo do céu à terra, o raio *abre* uma imensa clareira e nos mostra na *luz* as coisas

recolhidas no *coração* da noite: cada ser aí aparece no relevo estranho de si mesmo. Quando o clarão se apaga no esvair-se do relâmpago, as coisas retornam ao abrigo da noite.

‘i Dimensão significa também horizonte.

O termo *horizonte* se constitui a partir da atividade de ver. A vista vê sempre dentro de uma abertura. Horizonte indica o espaço-limite do que se pode ver. A partir dele surge o panorama, onde cada coisa, por minúscula que seja, tem seu lugar e ganha seu sentido.

Camelo, Leão e Criança, significam dimensões ou horizontes de entendimento do ser humano. São relâmpagos de luz. Nessas palavras vemos clara e distintamente seu Espírito.

O Homem atinge a plenitude de seu Espírito quando se torna Camelo, Leão e Criança. Quando tal não ocorre, vive fosco, indefinido e sem caráter.

Camelo significa a coragem de carregar com reverência o peso do valor que vem de fora. Quando o Homem decide ser, busca a atitude de Camelo: enche-se de Espírito Carregador. O estilo do Camelo ou de quem possui o Espírito Carregador é de reverência: ele se inclina e deseja o que é de peso, de mais peso, de máximo peso. Quer aprender a reverência servindo ao Senhor mais exigente.

Para tornar-se Espírito Carregador e regozijar-se do vigor que lhe é próprio, o Homem precisa, inexoravelmente, frequentar a escola do «Tu Deves».

Este é o peso mais pesado. Seco e vazio como o deserto, sem nada a opor, o Espírito Carregador se curva com reverência e estende a mão para tomar sobre si o que é de peso. Regozija-se com carregar o que é de máximo peso. Por isso invoca os heróis! Implora o que é de mais peso! Para que possa crescer seu vigor de carregar!

O que é de peso parece um animal escamoso. Em cada uma de suas escamas fulgura em ouro: «Tu Deves». Deves rebaixar teu orgulho! Deves abrigar na mente a insensatez! Deves despedir o que consola! Deves travar amizade com os surdos! Deves viver a verdade em águas turvas! Deves estender a mão ao fantasma que assusta!

Já se pode imaginar que o «Tu Deves» forma o Homem, torna-o forte, capaz de assumir seu corpo, sua carne, seu mundo.

O estilo do Espírito Carregador não é a crítica, nem a libertação, nem a luta. Seu estilo é capacidade de suportar. Quando o Espírito se torna prene dessa recepção de carregador, processa-se a libertação dinâmica, no sentido da luta, que «pode» alguma coisa.

Quando o Espírito assumiu tudo, se desencadeia, a partir dessa absorção, a transformação de todos os valores. Há então um processo dialético: a norma e o valor, que vêm de fora como imposição, se esvaziam em si, porque o Espírito os assumiu, os carregou até o seu íntimo, os aniquilou n'Ele mesmo; o Espírito vive sua própria força e as normas e os valores impostos empalidecem e se aniquilam porque o Espírito os tomou totalmente sobre si e para si, no vigor de sua força. «Tu Deves» é a substância do Espírito Camelo.

Exemplos do Espírito Carregador: o monge, o camponês, o sertanejo, o artesão medieval, o escultor Aleijadinho, o imperativo *sustine* do estóico.

O Espírito Carregador não conhece o conflito do dualismo : é monolítico, porque não tem a liberdade de escolha entre duas ou mais possibilidades. Seu poder é *um*. Tudo é *SIUL* necessidade. A sua libertação está no vigor da não-liberdade.

Leão significa a força do Espírito liberada por quem se exercitou na escola do «Tu Deves». *Leão* significa a liberdade que transforma o «Tu Deves» em «Eu Quero».

Ao intensificar o assumir respeitoso, o Espírito se realiza como Camelo: torna-se Reverência. Mas, chegado à plenitude de Camelo, o Espírito se liberta para Leão, torna-se «Eu Quero».

O Leão não se opõe ao Camelo. O «Eu Quero» não luta contra o «Tu Deves». O Leão incorpora o Camelo e luta pela sua própria supremacia, quer autonomia. O «Eu Quero» luta pela sua autodeterminação. Só o Espírito capaz de autodeterminar-se tem força de incorporar o «Tu Deves» e transformá-lo na autonomia do «Eu Quero».

A reverência do «Tu Deves» se cristalizou nos chamados valores da civilização ocidental. Esses valores são a ciência, a técnica, a filosofia, o cristianismo, o humanismo, Deus, a moral. O Espírito Camelo carrega o peso desse «Tu Deves». Com reverência, com força de submissão! Agora, na auto-transformação, o Espírito se afirma como Leão, se torna irreverente, cria para si a liberdade e assume a determinação do seu querer.

O Espírito Leão aparece nos manifestos revolucionários e nos movimentos de renovação. Platão, que denunciava a inautenticidade sofística de sua época; Marx, a falsidade da consciência social; Nietzsche, a mentira da verdade instituída, são expressões lúcidas do Espírito Leão em busca de um querer mais livre e autêntico.

O movimento liberal do século XVIII, sobre o qual assenta a moderna sociedade, foi desencadeado e sustentado por um Espírito leonino vigoroso, voluntarioso, criativo, irreverente. Tão irreverente que destróçou o *ancien regime* para implantar a «nova ordem» baseada nos princípios de igualdade, liberdade e fraternidade.

Vivemos ainda hoje do vigor desse Espírito porque a Modernidade é um movimento de expansão e transformação, quando não de transmutação de todos os valores.

Criança significa a força do Espírito que supera o Camelo e o Leão. Ela pode mais que o poder carregador do Camelo. Ela pode mais que o poder criador do Leão.

A Criança desconhece o peso do «Tu Deves» e não conhece a violência do «Eu Quero». A Criança é a pura essência do «Tu Deves» e do «Eu Quero»: é o jogo, a espontaneidade, a vida.

Na mística religiosa, muito se manifesta o Espírito Criança. Basta lembrar as figuras de Jesus Cristo, Francisco de Assis, Joana d'Arc. Nelas brilha o encanto, o fascínio da alma de criança, fundamentada na reverência ao «Tu Deves» e na mais ousada liberdade criativa do «Eu Quero».

Camelo, Leão e Criança significam forças que orientam e promovem o crescimento do Homem, são palavras que exprimem seu Espírito. Cada uma delas tem seu peso, medida, pro-

fundidade. As demais palavras que expressam o humano se fundamentam na força dessas. Podemos exemplificá-lo no seguinte quadro:

<i>Camelo</i> — peso:	reverência interioridade caráter firmeza consistência
	• substância essência verdade
<i>Leão</i> — expansão:	exterioridade ousadia dynamismo criação supremacia poder posse
<i>Criança</i> — plenitude:	meiguice-suavidade naturalidade-espontaneidade beleza-luminosidade jovialidade-numinosidade superabundância da libertação e da vida natureza (<i>physis</i>).

Cristalizando o esquema acima traçado em algumas categorias filosóficas bem conhecidas temos:

Camelo é *substância*, peso, caráter, dever, ser, verdade.

Leão é *sujeito*, liberdade, expansão, vontade, *razão*, ideia.

Criança é *vida*, jovialidade, plenitude, graça, amor, significação.

Um exame rápido da história nos mostra que *Camelo* é o espírito da *Idade Média* (substância, ser, verdade: em volta dessas categorias se constituiu o medieval). *Leão* é o espírito da *Idade Moderna* (sujeito, *razão*, ideia: através dessas categorias se afirma o moderno). *Criança* é o espírito da *contemporaneidade* daquelas duas idades (gratuidade, vida, sentido).

O Homem é Camelo, Leão e Criança. Sua existência é a síntese dessas três dimensões.

Camelo, Leão, Criança;
peso, expansão, plenitude;
caráter, liberdade, amor;
dever, vontade, graça;
ser, espírito, vida;
verdade, ideia, sentido.

À guisa de conclusão deste capítulo, digamos ainda duas palavras sobre a leitura.

Para ler é preciso chegar-se ao livro com muito interesse, olhá-lo com amor e tornar-se seu amigo.

Tome o livro em suas mãos, tenha a liberdade de folheá-lo. Passe a vista sobre suas folhas internas como se fora o *menu* de um restaurante.

Depois desse enamoramento sensível, examine suas atitudes internas para com ele: a alegria, a expectativa, a curiosidade, a indiferença, a afobação, a inquietação, a frustração. Não se deixe dominar pelo medo de enfrentá-lo, amedrontado pela língua, pelo volume, pela velhice, pela matéria de que trata. Não se deixe dominar por sentimentos que impeçam lê-lo numa atmosfera coloquial e amiga.

Examine então as motivações que o levam a ler o livro. Se por veleidade e gosto fútil; se por necessidade de profissão e trabalho; se por pressão social determinada pelo fato de o livro estar na moda, de ser o *best-seller*; se por necessidade interna como quem busca a resposta de um problema vital, como quem busca «salvar a própria vida».

Na medida do possível, procure vencer as antipatias, fomentar as simpatias e nutrir o interesse pelo livro. Torne-o seu amigo. Tome tempo para ele. Acalme a sofreguidão, a pressa inquieta. Afaste a preocupação por outras coisas. Ocupe-se só deste livro. Os antigos diziam: *Age quod agis*, faça aquilo e só aquilo que estiver fazendo, seja todo inteiro no mínimo que fizer. Só assim se conquista a temível sabedoria, cunhada no aforismo: *Timeo hominem unius libri*, deve-se temer não a quem lê muitos livros, mas a quem lê muito um só livro.

Leia dialogando. O livro é encontro. À medida que for lendo, de suas páginas surge o interlocutor que fala e discute com você, opõe resistência, provoca, engana, ensina, ouve e

confirma. O livro é templo de sabedoria. Quem nele entra, cumpre o oráculo de Apoio: «Conhece-te a ti mesmo». Isso ensina a filosofia! Isso aprende quem estuda filosofia.

O homem jamais deixa de ser aprendiz. Para bem aprender, precisa da coragem de ensinar. Ensinar é o difícil método de quem deseja aprender. Nada nos abre tanto para o desejo de aprender quanto o entusiasmo de ensinar.

"É bem sabido que ensinar é ainda mais difícil que aprender. Mas raramente se pensa nisso. Por que ensinar é mais difícil que aprender? Não porque o mestre deva possuir um maior acervo de conhecimentos e os ter sempre à disposição. Ensinar é mais difícil do que aprender, porque ensinar quer dizer 'deixar aprender'. Aquele que verdadeiramente ensina não faz aprender nenhuma outra coisa que não seja o aprender. É por isso que o seu fazer causa muitas vezes a impressão que junto dele nada se aprende. Isso acontece porque inconscientemente entendemos por 'aprender' a só aquisição de conhecimentos utilizáveis. O mestre que ensina ultrapassa os alunos que aprendem somente nisto: que ele deve aprender ainda muito mais do que eles, porque deve aprender a 'deixar aprender'.

O mestre deve poder ser mais ensinável que os alunos.

O mestre é muito menos seguro de seu ofício que os alunos do seu. Por isso, no relacionamento do mestre que ensina e dos alunos que aprendem, quando o relacionamento for verdadeiro, jamais entram em jogo a autoridade de quem sabe muito nem a influência autoritária do representante magisterial. Por causa disso é ainda uma grandeza ser mestre — que é bem outra coisa que ser professor célebre. Se hoje — onde tudo é medido sobre o que é baixo e conforme ao que é baixo, por exemplo, sobre o lucro — ninguém mais deseja ser mestre, isso é de vido sem dúvida ao que esta grande 'coisa' implica e à grandeza de si própria". (Heidegger, M. *Qu'appelle-t-on penser*. Paris 1973, p. 89).

Capítulo VIII

A fé

Para qualquer direção a que o homem volte o olhar, para cima ou para baixo, para frente ou para trás, se defronta com o enigma da emergência e do destino de seu corpo. Esta misteriosa esfinge propõe enigmas devoradores.

O pensamento é amor (*philia*) aos enigmas do corpo. Ama estar nele. Não quer nada diferente, nem no passado, nem no futuro, nem por toda a eternidade. O corpo inspira todas as falas do pensamento.

"O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas 'espírito', pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão" (Nietzsche, F. Dos des-preza-dores do corpo, em *Zarritustra*).

A fala do corpo que nos está mais próxima é a *família*. Nas palavras «pai» e «mãe», a criança vê a origem do corpo. Esta cena familiar, a família, esconde o berço de seu nascimento. E o pai e a mãe se tornam aos poucos figuras que disfarçam o enigma originário de seu ser.

A primeira experiência de crescimento acontece quando se descobre esse disfarce. No âmbito da cena familiar, questionamos e procuramos: quem é nosso pai, quem é nossa mãe, de quem somos filhos? E para ver nossa verdade, devemos partir e consagrar-nos à busca.

Esta cena de infância, literalmente submersa nas figuras do pai e da mãe, figuras que encobrem o enigma do corpo, se prolonga sem interrupção na *cultura*, a qual, na continuidade da família, escamoteia e encobre a simplicidade natural do ser que somos e das coisas que usamos.

O que acontece nessa experiência?

A ilusão do corpo! O jogo de seu furtar-se no revelar-se. A cultura, em todas as suas expressões, nos esclarecimentos de religião, filosofia e ciência, esconde o corpo na noite de sua luz. Ela repete a função do pai e da mãe, a função de sublimar o mistério do berço de todo nascimento.

A cultura, nas figuras exponenciais de sua aparência (na filosofia, na ciência, na arte, no sonho, na religião, na moral, no direito, na política, na economia, nas atividades lúdicas, no folclore), sublima a noite da origem e do destino do ser que somos e dos seres com quem convivemos.

O *sublime* do corpo está na *liberdade*. Esta é força que cria, alicerce que sustenta, tempo que prolonga indefinidamente os processos de sua geração.

A geração eterniza o aparecimento do sublime, tornando-o sempre presente: aparece no imediato das figuras do pai e da mãe e nos acena em todos os símbolos e utensílios culturais.

O sublime significa liberdade. O corpo é seu caminho.

A existência humana, em todas as circunstâncias, nos encaminha ao país da liberdade, ao sublime do corpo. Este faz com que possamos senti-la como *existência estética*, como *existência ética* e como *existência religiosa* ou *de fé*.

Três existências que são três modos de estar na liberdade ou no sublime do corpo. A existência estética denota o modo mais distante e por isso mais incômodo; a existência da fé indica o modo mais próximo e por isso mais cômodo. O cômodo, porém, por ser perfeito, é o mais difícil e requer uma longa disciplina.

A *existência estética* denota o modo de ser não livre. Ela gira não em torno da liberdade, mas do gozo hedonista da vida: o prazer é o bem absoluto. Nero representa a figura trágica do esteta; Don Juan e Casanova, a de cômicos.

O esteta nunca se encontra na autonomia de si. Seu corpo é heterônomo: vive em função do objeto de seu prazer. Este o domina como o cavalo ao cavaleiro.

A existência estética é sempre trágica, porque o prazer não liberta o homem, quer dizer, não o liberta para o próprio de suas aspirações: a liberdade. É trágica a cavalgada do cavaleiro à mercê do cavalo! O cavalo significa a sensibilidade, enquanto considera o prazer o valor supremo da existência.

O homem, embora capaz de usufruir o prazer da sensibilidade, supera o cavalo, é cavaleiro. Por isso, o pouso ou a morada do homem não se enclausura na existência estética.

"O cavalo fornece a energia para a locomoção; o cavaleiro tem o privilégio de fixar a meta e dirigir os movimentos do robusto animal. Mas frequentemente ocorre a situação nada ideal, em que o cavaleiro tenha de guiar o cavalo para onde o animal quer ir" (Freud, S. em *Os Cavalos de Octavio Ignácio*. Rio 1978).

O cavaleiro aponta para outro modo de ser diferente do cavalo. Aponta para a *escolha*. Para que escolha? Para a originária, que enseja todas as subsequentes: a *escolha de querer ser livre*.

O constante empenho por esta escolha de querer ser livre é a *existência ética*.

Bem analisada, a existência estética cultiva uma situação de *desespero*, porque a cada instante o gozo se esvai e nos persegue a tragicidade do ainda não gozado. Nega assim a autonomia e, qual escravo, se entrega ao patrão da heteronomia.

A existência ética não denota gozo do prazer, mas da escolha. Uma escolha que se elabora no desespero do estético. Quer dizer, o ético tem um endereço diferente, sente-se traído pela liberdade. *O ético quer ser livre*, quer ser ele mesmo liberdade, quer aprender a viver o sublime do corpo, a plenitude do cavaleiro. Mas isso quer dizer merecimento de longa aprendizagem:

"Torna-te aquilo que és, sem deixar de ser aprendiz" (Píndaro. *Píticas*, II, 72).

"O que herdaste de teus pais,
toma e torna teu" (Goethe, J. W. von).

Com o suor de teu rosto ganharás
a vida" (Gn 3,19).

Na existência ética, o corpo ouve e entende o imperativo categórico: o *dever* absoluto de ser livre. Não um dever extrínseco, fora de si, mas um dever intrínseco, uma necessidade que o impele a ser *livre*. Sua luta e sua vitória se resumem em ser livre. A existência ética se manifesta como luta e vitória da liberdade. Indica o corpo no modo de ser da autonomia.

Que outra existência poderia haver além da ética e da estética?

"Enquanto a existência estética é essencialmente prazer, a existência ética é essencialmente luta e vitória, a existência religiosa é dor, e dor não como um momento de transição, mas como acompanhamento constante" (Kierkegaard, S. *Breviário*. Milão 1961, p. 47).

A fé respira na dor. A dor descortina o mundo próprio da

IV.

Km que consiste a dor?

No fulo do sermos postos frente a nós mesmos e ao fluindo como mortos, quer dizer, no conhecimento de nossa nulidade, como folhas perdidas ao vento.

A existência estética constrói o mundo do prazer. A existência ética, o mundo da liberdade. Dois mundos intimamente associados, como cavalo e cavaleiro.

Mundo vem a ser tudo que nos preocupa e interessa.

A fé derruba o mundo, abala seus fundamentos, mostra sua vanidade. Ela nos apunhala naquilo que nos é mais caro: o ser que somos e o mundo que construímos.

A dor desse punhal de morte acena para a *experiência do abandono*. Essa nos faz ouvir sempre e por toda parte o som inconfundível de nossa identidade: um sopro de nada.

A fé *ilumina* e *ama* o modo de ser- do abandonado. O supremo modo do abandono, o mais perfeito, o total abandono, é a *mortalidade*. A fé ama a mortalidade. Esta não significa luta nem vitória. Conhecer o país da morte, habitar

no íntimo da «casa do abandono», nisso consiste a alegria da fé.

"Muitos morrem demasiado tarde e alguns demasia do cedo. Ainda soa estranha a doutrina: 'Morre a tempo!'"

"• Morre a tempo! É o grande ensinamento da fé.

, "Todos dão importância à morte; no entanto, ainda a morte não é uma festa. Ainda os homens não aprenderam como se consagram as festas mais bonitas" (Nietzsche, F. Da morte voluntária, em Zarathustra).

O homem de fé vive o mundo em dor, como o peixe na areia, o prisioneiro no cárcere, o pássaro na gaiola, o doente no leito. O que faz o peixe sofrer não é a areia, mas a falta de água; o que faz o prisioneiro sofrer não é a cela carcerária, mas a falta de liberdade; o que faz o pássaro sofrer não é a gaiola mas a falta de espaço; o que faz o doente sofrer não é o leito, mas a falta de saúde.

O que faz o homem de fé sofrer não é o mundo, nem seu modo de ser abandonado na areia do nada, mas a falta de Deus, a possibilidade de ser abandonado. O grito do homem de fé, sempre e por toda parte, é este: «Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?» (Mc 15,34). O grito conhece o abandono. Ao acolhê-lo, abrem-se os umbrais da mortalidade: o pouso sereno e alegre do abandonado. «Tudo está consumado. E inclinando a cabeça, entregou o espírito» (Jo 19,30).

A paixão do homem de fé está na mortalidade. Francisco de Assis, o homem religioso, aquele que se aproximou do mistério da mortalidade, andava pelos caminhos da úmbria no lamento da dor: «O Amor não é amado». O que significa: a mortalidade, isto é, o Crucificado que nos aproxima de Deus não é amado. Seu último canto foi este: «Louvado sejas, meu Senhor, por nossa irmã, a morte corporal».

Na aproximação ao bem da fé, a dor não é mitigada, mas aumentada, porque Deus, no modo sublime de seu aparecimento em Jesus Cristo como mortalidade, se mostra apenas como cercania. A alegria do homem de fé é viver na cercania de Deus, quer dizer, no conhecimento da mortalidade. Nesse conhecimento, a condição humana se abre para a fé,

A fé é amor ao sublime da condição humana. Dizíamos que o sublime é a liberdade. Esta, porém, não constitui o objeto da fé.

Haverá outro modo mais sublime que o da liberdade? A fé no-lo diz: o modo de abandono absoluto, a mortalidade. Neste modo, a liberdade da condição humana alcança o sublime de si mesma: a autonomia de aniquilar-se. Cristo é o objeto da fé, e por isso da pregação do Apóstolo, por realizar em si a plenitude da condição humana: a mortalidade:

"Tende em vós os mesmos sentimentos que Cristo Jesus teve.

(...) Despojou-se a si mesmo. E, apresentando-se como simples homem, humilhou-se feito obediente até a morte, ato a morte da cruz" (PI 2,5-8).

"Porque os judeus pedem sinais, e os gregos procuram a sabedoria, enquanto nós pregamos Cristo crucificado" (ICor 1,22-23).

"Ante vossos olhos Jesus Cristo foi apresentado crucificado" (Gl 3,1).

A fé ama o Cristo crucificado, quer dizer, a mortalidade da condição humana, o modo de ser do abandono.

Esse amor, embora esteja no íntimo do ser humano e lhe pertença por natureza — «a fé é dom» (*Pensées*, 279) — pede para ser uma longa aprendizagem. Esta se dá no desempenho de toda atividade. Quer dizer, em tudo que o homem faz, há o aprendizado da fé. Quando sonha e imagina, quando quer, pensa e age, o homem se apoia num originário invencível, num fundamento inacessível. Seu poder de existência se agita sobre os alicerces da mortalidade.

A fé implica compromisso com a mortalidade em todos os caminhos da condição humana. Compromisso com o Crucificado! Um compromisso inelutável porque o homem vive no país da morte.

"Em todas as partes da terra há a mesma distância do Hades" (Anaxágoras).

"Em nenhum outro lugar o filósofo encontrará o pensamento em sua própria senão no Hades" (Platão. *Fédon*, 68b).

Numa feliz configuração poética, Sófocles faz ouvir a morte, o sublime que todas as ações do homem procuram.

"Muitas são as coisas estranhas, nada, porém, há de mais estranho do que o homem.

Parte sobre as espumas da preia-mar
no meio da tempestade do inverno sulino
e cruza as montanhas de vagas, que abrem abismos de raiva.

Extenua a infatigabilidade indestrutível
da mais sublime das deusas, a Terra,

revolvendo-a ano após ano,
arrastando com cavalos para lá e para cá os arados.

Sempre astuto, o homem
enreda o bando dos pássaros em revoada
e caça os animais da selva e os agitados moradores do mai'.

Com astúcia domina o animal, que pernoita e anda pelos montes,
subjuga o dorso de ásperas crinas do corcel
e põe o jugo das cangas de madeira ao touro não domesticado.

A si mesmo encontrou tanto no soar da palavra
e na compreensão, que, com rapidez do vento, tudo abarca, como no denodo com que domina as cidades. Igualmente pensou como escapar aos dardos do clima bem como às inclemências do frio.

Pondo-se a caminho em toda parte, desprovido de experiência e em aporia, chega ele ao Nada.

A morte é a única agressão, de que não se pode defender por nenhuma fuga, embora consiga esquivar-se habilmente às penas da enfermidade" (*Antígona*, v. 332s. Trad. E. C. Leão).

Vivemos no abandono, na mortalidade. Por isso a fé está sempre presente na experiência humana. Não fora do homem, mas na raiz de sua ação, no constitutivo de seu ser. É a noite de todas as auroras, o berço de toda vida, iluminação, amor e paixão da mortalidade do ser, conhecida pelos santos e heróis. *Deus noster mortuus est!* O que significa : a fé ou a mortalidade constitui prova inconcussa de Deus:

"A fé é a consistência do que se espera e a convicção das realidades que não se vêem. Foi a fé que fez a glória dos antigos. Pela fé sabemos que o universo foi criado pela palavra de Deus, de sorte que do invisível teve origem o visível" (Hb 11,1-3).

A história do povo de Israel oferece uma proclamação da fé na palavra da Escritura.

Narrando as andanças de um povo na paisagem semi-deserta do Oriente Médio, a Bíblia descreve a caminhada da fé de um povo abandonado à morte, embora vivesse já na Terra da Promissão.

Nessa experiência de abandono, o povo desperta para a fé. O abandono invoca a Deus. E Deus é Pai, Protetor, Salvador, Anjo-Guia do povo abandonado. Essas palavras são a memória abissal do abandono. Palavras de fé, palavras de morte.

Buscando compreender a experiência da fé, o pensamento surpreende nela um sólido conhecimento que poderíamos formular em três itens:

1") A condição humana equivale a abandono e morte. Jesus Cristo crucificado é seu espírito.

2") Nesse conhecimento de morte, a condição humana revela o divino. O divino da fé foi diferentemente nomeado. Na tradição greco-cristã seu nome é Deus (*Theos*). Na tradição cristã franciscana seu nome é Dama Pobreza. Neste nome Francisco de Assis esconde a experiência do divino na mortalidade. Que há de mais pobre que ser mortal?

3") O divino que se revela na fé, isto é, na experiência do abandono e da morte, inspira *confiança*. A condição humana, quanto mais perdida e abandonada, quanto mais se sentir no reino da morte, mais se abre ao divino. E quanto mais só abre ao divino, mais se achega à alegria, ao abandono e à morte. A fé-confiança consuma a alegria da condição humana.

A fé-confiança compõe todas as palavras da Bíblia. Abraão representa o pai dos crentes: «Deixa a tua terra... e vai para a terra que eu te mostrar» (Gn 12,1 + 22,2).

A fé-confiança compromete o abandonado com o divino e o divino com o abandonado. É diálogo co-responsável entre Criador e criatura, entre Senhor e servo, entre Pai e filho.

A título de exemplo, oferecemos o modelo bíblico de compromisso co-responsável da fé-confiança.

As palavras da Bíblia que fundamentam esse compromisso são: Deus, criação, aliança, Cristo.

Deus significa o *eschaton*, o vindouro bem supremo, o novo, para o qual caminha a criatura, especialmente o homem no compromisso de seu abandono e morte.

A *criação* deposita nas mãos de Deus o abandonado. Este está n'Ele como o barro nas mãos do oleiro.

A *aliança* figura o compromisso entre o abandonado e Deus. O povo de Israel, no abandono e na morte de seus pais, dos profetas e de Cristo, é sinal escolhido, símbolo da aliança.

A linguagem bíblica procura a aliança ou o diálogo de mútuo envolvimento entre Deus e o homem abandonado, em termos de promessas e deveres. Esta linguagem de aliança se fundamenta na experiência de abandono, de desamparo e de morte. Estrutura do diálogo bíblico:

Pro-posta de Deus: "Eu vos ordeno existir". Resposta do homem: "Eu vos pertencço, Senhor". Pro-«"•••••" posta de Deus: "Eu vos estabeleço como meu inten-j. dente sobre a natureza". Res-posta do homem: "Que me seja dado cumprir a missão que me designastes, Senhor". Pro-posta de Deus: "Eu julgo a existência como boa". Res-posta do homem: "Eu aceito vosso julgamento, Senhor". Pro-posta de Deus: "Eu vos prometo um amor para sempre". Res-posta do homem: "Eu coloco minha confiança em vós, Senhor".

Cristo representa a *performance* do abandono. Nele se consuma a mortalidade, a forma suprema do abandono. Na consumação, porém, aparece a aliança com o divino. Uma aliança intrínseca: na consumação do abandono e da morte, Cristo consuma a salvação. Esta se perfaz ao consumir-se daquela. Não há duas consumações, mas apenas uma: a consumação do abandono e da morte. A ressurreição de Cristo exprime o espírito do abandono e da morte, quer dizer, re-flete a identidade da fé. Quem, como Cristo, ali chega, chega à ressurreição. Não são duas chegadas, mas uma só.

O evento-Cristo ou seu aparecimento historial significa a fé, porque consumou em si próprio o abandono e a morte e assim confirmou que o processo de salvação está realmente em curso. Quando não mais houver abandono e morte, não mais haverá salvação. Por isso, a fé se apoia na experiência do abandono e da morte. Cristo encarna a consumação perfeita de uma tal experiência. Quem se achega

a essa experiência, se achega a Cristo, conhece-o e responde-lhe a pergunta: «E vós, quem dizeis que eu sou?» (Mt 16,15). Ele mesmo responde, consumando em si o abandono e a morte. Segui-lo nessa consumação equivale a reconhecê-lo como Messias Salvador. Esse reconhecimento é um conhecimento da fé.

A *Igreja* representa uma realidade múltipla. Em seu sentido mais originário e profundo significa uma comunidade de fiéis, unidos na fé. Quer dizer: unidos na experiência do abandono e da morte e, conseqüentemente, na experiência da salvação.

A *teologia* não ilumina a fé. A fé não se ilumina por outra luz que não seja ela mesma. Nem a teologia funda o argumento da fé, que se fundamenta a si própria. A fé garante a si mesma. É autônoma e absoluta no que crê e no que espera. A fé fundamenta a teologia. Esta representa um discurso da condição humana na experiência do abandono e da morte. O que equivale a dizer: na experiência do crucificado.

O depósito da fé, o documento imperecível da fé, o testemunho da fé, próximo e ao alcance de todos, é sempre este: a condição humana na experiência de abandono e de morte.

Giraudoux, no entreto de *Electre*, proclama a alegria da fé. O jardineiro, que esperava esposar Electra, é abandonado. Aparece só. Lamento do jardineiro:

"Eu já não estou mais no jogo. Assim, sou livre. Posso dizer o que a peça não vos poderá dizer... Não sei se sois como eu. Mas para mini, na Tragédia, o faraó que se suicida me diz: esperança! O marechal que trai me diz: fé! O duque que assas sina me diz: ternura. É um empreendimento de amor, a crueldade..., perdão, eu queria dizer: a Tragédia.

Eis por que na madrugada de hoje tenho certeza: se eu pedir, o céu me aprovará, dará um sinal; estou certo de que um milagre está para acontecer, milagre que vos mostrará inscrita no céu e vos fará repetir em eco a minha divisa de abandonado e solitário: alegria e amor.

Só quereis, eu lhe peço. Estou certo — como estou aqui — que uma voz **do** alto me responderá; que i-essonadores e amplificadores e trovões de Deus —

se eu o reclamar — Deus os terá bem preparados para gritar a meu comando: alegria e amor! Mas eu vos aconselho antes a não o pedir. Primeiramente por causa da civilidade. Não convém ao papel de um jardineiro reclamar de Deus uma tem-

3

. . . . " • pestade, mesmo que seja de ternura. E depois, é tão supérfluo tudo isso. A gente sente a tal ponto :
t
que nesse momento — ontem, amanhã e sempre —
H v" ; eles estão todos lá em cima — enquanto são, e mesmo
• fxsbr se lá não houvesse senão um único, e mesmo se esse

^

r.;, (. •. único estivesse ausente — estão prestes a gritar:
,', •. alegria e amor.

É muito mais digno de um homem crer nos deuses sob palavra — sob palavra é um eufemismo — sem
..... os obrigar a sobressair, a se engajar, a criar entre uns e outros obrigações de credor e devedor.
Para mim, sempre foram os silêncios, que me con-

*

•' venceram... Sim, a eles peço de não gritar: alegria
•' • t e amor, não é assim melhor? Se eles acham-no abso-
latamente necessário, que gritem. Mas eu os con- . ,
,, juro, antes, eu vos conjuro, Deus, como prova de vossa afeição, de vossa voz, de vosso grito, de fazer um silêncio, um segundo de vosso silêncio... É muito mais convincente... Ouvi!... Obrigado" (Giraudoux, Jean. *Electre*. Paris 1959, p. 59).

A alegria do texto está no *abandono*. O jardineiro, arrancado bruscamente do convívio de Electra, é abandonado. O texto narra o que está acontecendo a todo instante no viver humano: o abandono de todos que nos acolhem. A mãe, a casa, a terra, os amigos, o tempo, a vida, por querer ou sem querer nos abandonam.

Se examinarmos o *querer* de Electra e o *querer* do jardineiro, no que eles simplesmente *podem*, daremos ao texto várias interpretações de caráter meramente psicológico. A interpretação psicológica visualiza tais textos no esquema masoquismo-sadismo. Alegrar-se na dor do abandono é masoquismo. Fazer sofrer o outro abandonando-o é sadismo.

Se, porém, examinarmos o *não-querer* tanto de Electra como do jardineiro, percebemos que a vida de abandono mútuo em que são atirados lembra uma profundidade estranha e obscura. Electra *deve* partir, está sempre partindo, sempre deixando, sempre caminhando destinada ao abandono, e ele, o jardineiro,

não pode impedir. A tragédia do texto consiste em deixar-ser-esse-abandono.

O lamento do jardineiro se torna poema de alegria e do amor porque se liberta para o abandono. Quanto mais o acolho, mais cresce seu canto de alegria e amor, e sussurra um cordial «obrigado».

O texto de Chuang-Tzu, «a morte da esposa», acena para a verdadeira cordialidade da condição humana, experimentada na pungente dor da morte. Lembra, numa cena comovente, o próprio da fé, o sublime do abandono e da morte:

"A esposa de Chuang-Tzu morreu.

Hui Dsi foi dizer ao amigo condolências.

Chuang-Tzu, sentado no chão com pernas esticadas, tamborilava uma panela e cantava.

Disse Hui Dsi: v

— Uma mulher convive com um homem, cria-lhe filhos e morre na velhice. É inacreditável que o marido nem sequer lastime a sua morte. Tu, porém, ainda por cima, cantas e fazes batucada numa panela. Isso já não é demais?

Respondeu Chuang-Tzu:

— Pois não!? Pensas que, quando ela morreu, não me assaltou uma profunda dor? Quando, porém, comecei a comemorar donde ela viera, reconheci que a sua origem estava além do nascimento; sim, não somente além do nascimento, mas além da sua cor-poreidade; sim, não somente além da corporeidade, mas além da sua vitalidade.

Ali surgiu o re-colhimento no invisível, no imponderável, no inaudível, no incompreensível. Transformou-se. E houve a vitalidade. A vitalidade se transformou. E houve a corporeidade. A corporeidade se transformou. E veio o nascimento. Agora deu-se novamente a transformação. E veio a Morte. Os passos desse percurso se evocam mutuamente como primavera, verão, outono e inverno, como o mistério da circularidade das estações do ano. E ali está ela. E se recolheu no imenso e velado aposento do Mistério. Como vou chorar e me distrair com suspiros e lamentações? Não seria isso tudo não compreender o pudor da festa do destino?" (*Nan Hua Dschenging*, livro XVIII, 2).

A morte mostra o tempo certo do humano. O humano **na** sua morada! Ao morrer, a esposa de Chuang-Tzu não destrói as esperanças dos que vivem. Morre rodeada de gente **B fazer** auspiciosas promessas.

"Herla, minto!" aprender a morrer unsini; e não deveria havei' fusta na quul um moribundo não con-Miirraue os juramentos doH vivos" (Nietzsche, F. Da morte voluntária, em *Zaraluatra*).

O abandono e a morte da condição humana, o *Crucificado*, representa a obra perfeita da fé. Na experiência do abandono total, na morte, o ser humano se achega a seu destino:

"Tudo está consumado! E, inclinando a cabeça, entregou o espírito" (Jo 19,30).

D. Bonhoeffer, vítima da repressão nazista, deixou à posteridade a fé neste texto que foi o caminho de sua liberdade. Quem chega à liberdade, reconhece a fé.

As estações do caminho da liberdade: A

disciplina

"Se partes, em busca da liberdade, aprende, antes de tudo, a disciplina dos teus sentidos e da tua alma, a fim de que teus desejos e teu corpo não te levem à aventura. Que teu espírito e teu coração sejam castos, inteiramente submissos a ti e, obedientes, procurem a meta que lhes é assinada. Ninguém experimenta o mistério da liberdade senão na disciplina".

A ação

"Fazer e ousar, não qualquer coisa à vontade, mas o que é justo; não pairar no possível, mas apreender, e com coragem, o real. Não em pensamentos fugidios, mas só na ação está a liberdade. Rompe o círculo de tuas hesitações ansiosas para enfrentar a tempestade dos acontecimentos, levado apenas pelo mandamento de Deus e pela tua fé, e a liberdade acolherá teu espírito em júbilo".

O sofrimento

"Metamorfose maravilhosa: as fortes e ativas mãos te estão amarradas. Impotente e só, vês o fim de tua ação. Porém respiras e quieto e tranquilo depões o que é justo em mãos mais fortes e te apaziguas. Feliz, tocaste apenas um momento a liberdade e então a entregaste a Deus para que Ele a plenifique magnificamente".

A morte

"Venha, agora, morte, festa suprema no caminho da liberdade, deita abaixo as incômodas cadeias e barreiras de nosso corpo passageiro e do nossa alma cega, para que finalmente possamos ver o que nos é recusado ver aqui. Liberdade, nós te procuramos longamente na disciplina, na ação e no sofrimento. Morrendo te reconhecemos — agora na visão de Deus" (Bonhoeffer, D. *Ethik*. Munique 1966, p. 5-6).

///. A LINGUAGEM

«Se alguém se afeiçoa li palavra e à fala como a testemunhas sagradas, ele não as quer lançar como moedas ou notas somente para uma rápida e momentânea transação, mas as quer decididamente como verdadeiro equivalente no manuseio e na viagem do espírito. Se é assim, não se pode levá-lo a mal que ele nos faça atentos de como certas expressões usuais — das quais ninguém mais se escandaliza — exercem uma influência perniciosa, obscurecem evidências, deslocam o conceito e dão uma, falsa direção a todo um mundo de coisas» (Goethe, J. W. von).

«Com. a palavra se fundam as cidades, se fazem os portos, se comanda, o exército e se governa o Estado» (Górgias. *Elogio de Helena*, 8,13).

A linguagem possibilita ao homem exprimir sua existência no ser. Uma existência que ouve, vê e conhece; imagina e espera; se alegra, sofre c; se angustia. Uma _exis_tência expressiva.

"É na linguagem que o cosmos, o desejo, o imaginário se elevam até a expressão. Sempre é necessário uma palavra para retomar o mundo e convertê-lo em hie-rofania" (Ricoeur, P. *O Conflito das Interpretações*. Rio 1978, p. 15).

Moramos na casa da linguagem e a todo instante convidamos as coisas a entrar e morar em nossa companhia: todas as coisas, as próximas e as distantes; não menos as distantes, não mais as próximas. a linguagem surge o mistério da proximidade e da distância.

"As palavras e a linguagem não constituem cápsulas, em que as coisas são empacotadas para comércio de quem fala e escreve. É na palavra, na linguagem, que as coisas chegam a ser e são" (Heidegger, M. / *Ío*. KTò 1969, p. 44).

A realidade inquieta e chama. O homem escuta, A linguagem exprime a inquieta pertença do homem à quietude da realidade. Narra sua história. Expressa seu mundo e consciência. A consciência e o mundo são sempre uma tarefa. Esta se revela toda na linguagem.

"A linguagem dá às sensações e intuições uma segunda existência mais alta do que a imediata, uma existência universal, que tem vigor no domínio da representação" (Hegel, F. *Ene.*, § 459).

Essas reflexões iniciais sugerem dois capítulos sobre a linguagem. Um que mostre a quietude da realidade, no seu constante doaria) como mu»a inspiradoru da linjruaKem. Outro que mostre a lingua-fini como "Nist.omu" que representa e administra a realidade. Assim, na Itnguagsm, o homem exprime toda a lua existência: é *poeta* que eieuta • ouve; *pautar* que cuida e administra; pastor, na medida em que for poeta; poeta, na medida em que for pastor.

Capítulo I A linguagem é retrato da realidade

A tarefa da linguagem consiste em exprimir em sons a realidade presente.

A linguagem se pronuncia em palavras, que são, em seu todo, um retrato da realidade, como o corpo em seus múltiplos membros é retrato da vida animal e a árvore em suas folhas, flores e frutos, retrato da seiva vegetal.

Vivemos no mundo da palavra, encharcados de palavras. Estas são a infinita gama de sons e acordes onde ecoa o «turbilhão» da realidade. Todos os sons, todos os acordes das palavras procedem desse turbilhão. Quando ouvimos atentamente as palavras, escutamos chamados que nos avizinham. Cada palavra é musa discreta que nos convida a participar da realidade presente.

A linguagem é sempre apofântica, reveladora da coisa de que fala. Ao ouvi-la, importa escutar *de qual coisa* está falando. A fala chama as coisas, convida-as a morar conosco, a entrar em nossa casa, a pôr-se à nossa mesa, a expressar «•Ias mesmas o esplendor de seu ouro, o gosto de seu vinho e pão.

A linguagem é "n casa ili> mít" (Ileidegger, M. *Sobre „ Humanitmo*. Rio 1867, p. !»1).

As coisas vêm a nós na palavra. Esta faz que aquelas apareçam, He tornem presença o morem em nossa companhia,

no brilho de estrelas na escuridão da noite. O homem anseia cantar as coisas nas palavras, fazendo-se ele mesmo canto, no mais íntimo de si:

"Ó minha alma, eu te dei tudo, agora, e também o meu último bem, e todas as minhas mãos por ti se esvaziaram: que te mandasse cantar, este era o meu último bem!" (Nietzsche, F. Do grande anseio, em *Zaratustra*).

Há em cada palavra e no todo da linguagem uma proclamação apofântica. O revelar-se da realidade é, em última análise, o inventor de toda fala. Quem fala está dizendo alguma coisa que o impressionou. A fala expressa a realidade presente. O «samba do morro» expressa a fala melódica e a «luta do morro» a fala agonística de sua gente.

A filosofia da linguagem busca os fundamentos de tal expressão e mostra que a realidade, em seu constante apresentar-se, é de fato o artífice da fala:

"As coisas têm nomes por natureza; e é artífice dos nomes não qualquer pessoa, mas somente aquele que¹ olha para o nome que por natureza é próprio de cada *ÍK:5* 5. coisa" (Platão. *Crátilo*, 29d-e).

A Bíblia oferece exemplos de como o nome ou a palavra constitui o eco da voz da coisa, a epifania da realidade:

"Ao oitavo dia, vieram circuncidar o menino e queriam chamá-lo com o nome de seu pai, Zacarias. Mas a mãe tomou a palavra e disse: 'De modo algum. O nome será João'. Diziam-lhe eles: 'Mas se não há ninguém em tua parentela que se chame com esse nome!' Então perguntaram por acenos ao pai como queria que se chamasse. Pedindo uma tabuinha, escreveu, dizendo: 'João é seu nome'" (Lc 1,59-63).

O homem fala sonorizando a realidade. A palavra é seu cincerro. Esta característica atraiu tanto a Modernidade que os estudos de linguística se fizeram presentes em todas as áreas do saber, inclusive e sobretudo na área da filosofia.

"Segundo uma tradição antiga, nós somos os seres que falam e que por isso já possuem a linguagem.

No homem, a faculdade de falar não é só uma capacidade que se põe ao lado das outras, no mesmo

..'- plano das outras. É a faculdade de falar que faz o

...; homem homem. Este traço é o perfil de seu ser. O homem não seria homem se não lhe fosse dado falar,

se não fosse capaz de dizer: 'É' — sem interrupção, por qualquer motivo, em referência a cada coisa, em formas variadas, o mais das vezes calando. Enquanto a linguagem concede esse favor, o ser do homem repousa sobre a linguagem" (Heidegger, M. *In cammi-no verso U linguaggio*. Mursia 1979, p. 189).

Filosofar hoje significa analisar o *homo loquens*, investigar o retrato da realidade (a existência ou o mundo) expresso em sua fala. O *homo loquens*, ao contato com o sopro do ser, se faz harpa que canta, artesão que trabalha, construtor de impérios, artífice de seu mundo e inventor de sua existência.

Enquanto indagação da linguagem, a filosofia não rompe com seu passado, ela foi e continua sendo a *questão* ou a *investigação do ser* que nos vem nos caminhos diferenciados da linguagem.

A solidez da filosofia consiste precisamente na capacidade de evidenciar a linguagem como retrato do ser. Sua força de convicção reside na evidência dessa amostragem.

Hoje, o ser é ouvido, visto e questionado na linguagem. Nas análises da linguagem, o que se busca, se ouve, se vê, é a realidade presente, inefável, no invólucro da fala.

A realidade nos chega pelos caminhos da linguagem. Esta proclama aquela. Na escuta, a realidade eclode como linguagem, serena e retumbante, como o canto dos pássaros é eclosão dos bosques e a tempestade, eclosão da natureza.

A linguagem imita a realidade. Mas uma imitação criadora, produzindo uma série infinita de imagens através das quais acompanhamos o seu apresentar-se e subtrair-se em níveis de profundidade sem acesso. Nesse desempenho, a linguagem emprega *metáforas*, onde a coisa que se revela fala por meio de imagens que diferem da coisa, mas que são seu anúncio e revelação.

"O primeiro falar não foi um falar segundo a natureza das coisas, mas um falar fantástico por substancias animadas, na maior parte imaginadas como divinal" (Viço, G. *1>n* Ittfcu poética, em *Ciência N>va*),

A linguagem, neasu iiiUii<,fio de Viço, cumpre a função de imensa metáfora, roupagem viva, símbolo divino. «O pri-

meiro falar» possibilita a sequência dos outros. Isso significa que a linguagem, qual «substância animada», uma vez posta em circulação, não se petrifica. Sem perder sua identidade, promove novos sons e sentidos da realidade.

Por toda parte, o homem retrata na palavra o acontecer da realidade. Nesse retrato a palavra se torna poética porque nela se vê o suave e vigoroso fazer-se do que acontece:

' * " "Os chapéus voam das cabeças dos burgueses.
a; // Telhados tombam e se partem no meio.
j^ os yentog passa o alarido.
Nas praias — segundo se lê — sobe a maré. "-
ít>
A tormenta chegou, os mares bravios saltam
;.•£'•. Sobre a terra, batendo nos, espessos diques.
;>5.~. A maioria das pessoas apanha resfriado. .. :-yí
•%IIÊi Os trens caem de sobre as pontes" (von Hoddiss, J.
Weltende. Cit. por Feyerabend, P., em *Contra o Método*. Rio 1977, p. 420).

"K Esses versos poéticos permitem ouvir o contínuo fazer-se da realidade ainda quando catastrófico aos sistemas de segurança em que pleiteamos a existência.

O acesso à realidade se faz sempre através da linguagem. Aquela ressoa nesta. Esta fonetiza aquela. Para os antigos a linguagem era *episteme phonetike*: a ciência da voz da realidade.

õ "A linguagem é a voz que manifesta aquilo que a coisa era ou é" (Diógenes Laércio, VI, 1, 3).
"À primeira vista, não parece que a proposição assim como é, por exemplo, impressa no papel, seja uma imagem da realidade de que trata. Mas também a notação musical não parece, à primeira vista, uma imagem da música nem a nossa escritura fonética (em letras) parece uma imagem da nossa língua gem falada. Não obstante, estes símbolos se demonstram, também no sentido ordinário do termo, como imagens daquilo que representam" (Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*, 4.001).

Podemos aproximar este texto de Wittgenstein daquele em que Aristóteles afirma com toda clareza: As letras indicam sons; os sons, as afeições da alma; e estas, as coisas que impressionam a alma.

"As letras escritas são uma amostragem dos sons da voz. Os sons da voz são uma amostragem das afeições da voz. As letras escritas e os sons não são

iguais para todos os homens. Mas o que os sons e as letras mostram são as feições da alma e as coisas. E tanto estas como aquelas são iguais para todos" (Aristóteles. *De interpretatione*).

Nos textos de Wittgenstein e de Aristóteles se afirma que as letras escritas e os sons da fala manifestam a realidade nas dimensões de seu *devir ontológico, histórico e social*. Em cada palavra se esconde o ser e a história de sua compreensão.

"A linguagem, compreendida em sua verdadeira essência, é realidade em contínuo e perene *devir*. Até a sua conservação por meio da escrita é sempre e só uma conservação incompleta, mumificada, que, por sua vez, requer realizar-se na palavra viva. A linguagem não é uma obra, mas, uma atividade. A verdadeira definição não pode ser senão genética. A linguagem é o perene *trabalho do espírito*, preocupado em tornar o *som articulado* idóneo para exprimir o *pensamento*. A rigor dos termos, esta é a definição do falar em cada momento seu; mas, em sentido verdadeiro e fundamental, pode-se considerar linguagem a totalidade deste falar" (Humboldt, W. von, citado por Heidegger, M., em *In cammino verso il linguaggio*, p. 194).

A linguagem dá ao homem o poder de criar mundos fantásticos. Criação laboriosa e árdua, cujo trabalho aparece nas palavras. Estas se constituem de sons e letras, as quais, impressas em papel, formam os livros. Estes são o tesouro da civilização ocidental. Quando encontrou esse tesouro, o Príncipe Modupe escreveu:

"Na casa do Padre Perry, o único lugar totalmente ocupado era o das estantes de livros. Gradativamente cheguei a compreender que as marcas sobre as páginas eram *palavras na armadilha*. Qualquer um podia decifrar os símbolos e soltar as palavras aprisionadas, falando-as. A tinta de impressão enjaulava os pensamentos; eles não podiam fugir, assim como um *dumbu* não pode fugir da armadilha. Quando me dei conta do que realmente isto significava, assaltou-me a mesma sensação e o mesmo espanto que tive quando vi pela primeira vez as IH/CH brilhantes de C<>n«eJt. EitrittJMi com a tntalivu do meu desejo dp uprcmlor a faitr tu nirnino aquela coisa extraordinária" (eitâtlo por McLulmn, M. *Ou Meion de Co-muntengão*. 81o Paulo).

A realidade se dá a conhecer no painel da linguagem. Quem se debruça sobre esse painel para vê-la, fará a experiência de sua profundidade abissal evocada por Chuang-Tzu na poesia «Quando o Conhecimento foi ao Norte».

"O Conhecimento vagueou ao Norte
 Procurando pelo Tão, acima do mar das Trevas
 E acima da montanha Invisível.
 Lá na montanha, encontrou
 O Não-Agir, o Sem-Palavras.
 Perguntou:
 'Poderia informar-me, Senhor,
 Por qual sistema de pensamento
 E técnica de meditação
 Poderei apreender o Tão?
 Por qual renúncia
 ou retiro solitário
 Posso repousar no Tão?
 Onde devo começar,
 Qual o caminho a seguir
 Para alcançar o Tão?'
 Estas foram as três perguntas.
 O Não-Agir, o Sem-Palavras,
 Não respondeu.
 Não apenas isto,
 Nem mesmo sabia
 Como responder!
 O conhecimento foi ao Sul,
 Para o mar Brilhante,
 E subiu a montanha Luminosa,
 Chamada 'Fim da Dúvida'.
 Lá encontrou
 O Ato-Impulso, o Profeta-Inspirado,
 E fez as mesmas perguntas.
 'Ah, respondeu o Inspirado,
 Tenho as respostas e as revelarei!
 Mas, exatamente quando as ia revelar,
 Esqueceu-se de tudo que tinha em mente.
 O Conhecimento não obteve resposta.
 Assim, o Conhecimento foi afinal
 Ao palácio do Imperador Amarelo,
 E, lhe fez as perguntas.
 O Imperador respondeu-lhe:
 'Exercitar o não-pensamento
 E seguir a não-via da meditação
 É a primeira maneira de se entender o Tão.
 Habitar em nenhum lugar
 E em nada repousar
 É a primeira maneira para repousar no Tão.
 Começar do nenhum lugar
 E não seguir nenhuma estrada

214

..•i É o primeiro passo para atingir o Tão'. O Conhecimento respondeu: 'Você sabe isto E agora eu o sei. Mas os outros dois Não o sabiam. Que me diz disto? Quem tem razão?' Respondeu-lhe o Imperador: 'Só o Não-Agir, o Sem-Palavras, Estava com toda a razão. Ele não sabia. O Ato-Impulso, o Profeta Inspirado, Parecia estar com a razão Porque se esquecera.

Quanto a nós,
 Nem chegamos próximos a ter razão,
 Porque estamos com as respostas.
 Pois *aquele que sabe não diz,*
Aquele que diz não sabe.
 E o sábio instrui
 Sem uso da fala'.
 Esta história foi repetida
 Ao Ato-Impulso
 Que concordou com a maneira

Do Imperador interpretá-la.
Não contaram
Que o Não-Agir jamais ouviu a história Ou fez qualquer comentário". (A Via de Chuang-Tzu.
Petrópolis 1969, p. 153-155).

Nos versos desta poesia, vemos como a linguagem se instaura a partir da realidade presente, o primórdio inominável, o *mar das Trevas*.

Nesse abismo mora o homem. Mas o desejo de ver o leva à montanha da luz, ao conhecimento. No cume da montanha da luz, porém, percebe intensamente sua morada aqui no profundo mar das Trevas.

Os pais reclinam a criança recém-nascida no berço da noite, protegendo-a da luz. Os que a visitam para celebrar seu nascimento perguntam quem ela é, como ela é! Os pais conduzem os visitantes para perto do berço. Descobrem seu ronto, mostram-lhes a face. Os visitantes olham-na, mas não a vêem. O rosto iluminado e descoberto oculta sua identidade. É sempre assim! Na luz de nosso ver e saber e no som de nãlia linguagem celebramos as trevas da realidade presente.

Cl u em percebe qur ;i orneia du fula ou a montanha da lua vagueia, acima do m.n das Trevas, chega à linguagem da rwilliftdt, «o polt dt> A/«<> (China), à terra dos homens.

A linguagem significa esta aliança de trevas e de luz. O homem habita nessa aliança como imperador amarelo. Em chinês, imperador quer dizer «criança do céu».

Na linguagem estão o mar das Trevas e o mar Brilhante: a terra! Nesta se dá a aliança do dia e da noite, do saber e do não-saber, do familiar e do estranho, da luz e das trevas, da fala e do silêncio. Nesse *meio* mora o homem. Por isso os antigos diziam que o homem, quando habitou a terra, começou por morar no país do Meio.

"O objetivo de uma armadilha para coelhos é pegar coelhos. Quando estes são agarrados, esquece-se a armadilha. O objetivo das palavras e dos nomes é transmitir a sonância do ser, a melodia da existência. Quando esta é apreendida, as palavras são esquecidas. Onde poderei encontrar um homem que se esqueceu das palavras? Com ele gostaria de conversar" (*A Via de Chuang-Tzu*, p. 26).

•O'
;V

i

Capítulo II A linguagem é a tessitura da convivência

Aberto à realidade, em assíduo diálogo, o homem escuta.

Em Delfos, no frontispício do templo de Apoio, os antigos gregos esculpiram o aforismo: «Conhece-te a ti mesmo».

O templo de Apoio era a representação visual do ser humano, sinal do conhecimento de si próprio.

O templo é todo feito para entrar e estar junto. É convite. Quem nele entra, entra para escutar.

O homem é templo que escuta. Os sentidos do corpo são janelas que se abrem para dentro, como vitrais da catedral. No lusco-fusco de seu espaço vazio, o interior da catedral tece a convivência da realidade.

Como o templo, a linguagem tece a convivência. Esta nova ordem da terra só aconteceu com o advento do *homo Imiuens*. Cada som e cada escrita de sua voz chamam à convivência. A escrita ensina as nuances sonoras da voz humana, lauto quanto a imobilidade das estátuas as nuances imperceptíveis dos gestos. No som e na letra, a linguagem é vitral de transformação da realidade, é templo da convivência.

A convivência **se** consolida no exercício da linguagem, no uso c@rreto de suas palavras. O poeta a canta nestes

"Brincava a criança
Com um carro de bois.
Sentiu-se brincando
E disse: eu sou dois!" (Pessoa, F.).

A linguagem é celebrada aqui como sistema de convivência. Onde lhe advém essa força de convívio? De sua definição, do acolhimento de seu limite. A criança brinca com o carro de bois. Este é um sistema definido: a roda, o eixo, o timão, um sistema sincrônico, um limite inelutável. A linguagem também constitui um sistema sincrônico, um limite. Cada palavra, no som e na letra, se define em função do todo. O todo não é algo vago, mas uma «ordem definida». A linguagem congrega na medida desse esforço de ordem. Quanto maior sua força de compor ordem, maior sua força de convivência.

"Linguagem é um sistema cujos termos são todos solidários, em que o valor de um não resulta senão da presença simultânea dos outros" (De Saussure, F., em *Os Pensadores*. São Paulo 1978, p. VII).

Os termos da linguagem são as palavras. Cada palavra traz em si a perspectiva do sistema. Modificar uma palavra, dar-lhe outro sentido, é sacudir o sistema, balançar a linguagem no seu todo, propor outra «ordem» de convivência.

No esforço por conviver, o homem revolve constantemente os sistemas linguísticos, como o mar revolve as ondas, o vento as folhas das árvores, o operário as ferramentas da caixa, o jogador as cartas.

"O escriba instruído na linguagem é como o dono da casa que de seu tesouro retira o novo e o velho" (Mt 13,52).

'
'>
<
1
"A invenção da linguagem é a primeira das grandes invenções, aquela que contém em germe todas as outras, talvez menos sensacional que a domesticação do fogo, porém, mais decisiva. A linguagem se apresenta como a mais originária das técnicas. Constitui uma disciplina originária de manipulação das coisas e dos seres. Uma palavra é muitas vezes mais útil que um utensílio ou que uma anua para tomada de posse da realidade. A palavra é a estrutura do universo, a reeducação do mundo natural" (Gusdorf, G. *Filosofia dei linguaggio*. Roma 1970, p. 15).

Nesse texto se representa a linguagem como técnica ou instrumento que organiza. Sempre que falamos, organi-

zamos. Nessa atividade, as palavras ensinam ofícios e o discurso linguístico é procurado e até comprado porque é técnica que ensina a organizar e instrumentalizar a realidade, seja ela qual for, física, psíquica ou teológica.

A linguagem que mais se mostra hoje nessa força de organização da realidade é a científica. A primeira exposição dos benefícios dessa linguagem foi feita na *Enciclopédia ou Dicionário Racional das Ciências, das Artes e dos Ofícios* (1751-1772), dirigida por d'Alembert e Diderot. Estamos ainda no ciclo da *Enciclopédia*. Seu nome mais recente é *Informática*. Esta como aquela são lâminas que codificam e descodificam a linguagem científica. Nesta o homem reina como «senhor» do mundo moderno.

Quem estabelece o conteúdo claro e distinto da linguagem científica é o especialista, conforme a sentença cartesiana: «Penso, logo sou».

"Quando *eu* uso uma palavra, ela significa apenas o que determinei que quisesse dizer, nem mais nem menos" (Carroll, L. *Alice no País do Espelho*).

Morando na terra, o homem traça o mapa da terra. Esta surge como seu *mundo*, que consiste sempre num espaço cheio de objetos designados, que na teoria da linguagem se chamam *signos*. No sentido usual de *palavras*.

A *linguagem*, é o sistema de uso de todos os signos. A fala atualiza a linguagem, faz o jogo dos signos. Nesse jogo, os indivíduos se comunicam e estabelecem contato com a realidade. A comunicação só acontece mediante processos ou *jogos linguísticos*.

A expressão «jogos linguísticos», usada por Wittgenstein, põe em relevo o fato de a linguagem ser uma atividade geradora de múltiplas formas de convivência.

Exemplos de «jogos linguísticos» ou «formas de convivência»: dar ordens e cumpri-las; descrever a aparência de um objeto e indicar as medidas; construir um objeto partindo de uma descrição (desenho); relatar um acontecimento; especular sobre um acontecimento; formular uma hipótese e pô-la à prova; apresentar os resultados de uma experiência com palavras e diagramas; inventar uma história e lê-la; apresentar uma peça teatral; cantar um estribilho; descobrir e

mas; inventar uma anedota e contá-la; resolver um problema de aritmética; traduzir de uma língua para outra; mendigar, agradecer, maldizer, augurar, pregar... (cf. *Phü. Inv.*, 23).

"Pensar nos instrumentos que se encontram na caixa de ferramentas de um operário: há um martelo, um alicate, um serrote, uma chave de parafusos, uma régua, cola, pregos e parafusos. As funções das palavras são tão diferentes como as destes objetos" (Wittgenstein, *L. Phil. Inv.*, 11).

Os signos são os elementos básicos da linguagem. Esta os compõe num complicado arranjo de frases cuja função é: *expressiva*, porque retrata o estado subjetivo de quem a utiliza; *representativa* (*denominativa* ou *cognitiva*), porque indica objetos e relações; e *comunicativa*, porque se dirige a um destinatário, anunciando significados bem definidos.

Os signos definidos que compõem os arranjos linguísticos fraseados estão, por sua vez, na dependência de um significante nem sempre pensado. Embora desconhecido, este «significante maior» significa todos os signos da linguagem. Por exemplo, para Marx, o «social», para Freud o «desejo», para Kant «a coisa em si», para Heidegger a «pre-sença», são o significante maior que «encadeia» todos os signos, que compõem todas as frases.

Por ser *expressão*, a linguagem é fala; por ser *representação*, a linguagem é realidade objetiva; por ser *comunicação*, a linguagem é «casa», onde moram e convivem seus usuários.

A *sintaxe* é um termo de gramática e expõe as regras que devem ser observadas na ordenação «correta» das palavras quando se quer fazer o jogo das frases.

Nessa atividade de formar frases, porém, o mais importante não é a sintaxe, mas a *semântica*, a possibilidade de significar.

Significar é próprio da linguagem. Seus usuários, quando falam, criam palavras que significam o que pensam. Nessa função de significar, as palavras são *símbolos* ou *signos*, porque se referem a realidades distintas delas mesmas. Mas os signos são como cartas de um baralho. Precisam ser jogados para liberar sua significação. O jogo dos signos se concretiza

na forma do *juízo*. É no juízo que os signos são falados, e a linguagem se torna expressiva, denominativa e comunicativa. Sem essa fala «judicatória», sem essa «forma» do juízo — S é P — os signos não se entrelaçam. Estariam apenas juntos. O juízo encadeia os signos, possibilita aos usuários entrar no jogo da conversação.

As palavras que circulam de boca em boca entre os indivíduos são portadoras de significação. A conversa libera a significação e a linguagem se constitui assim no mais amplo sistema de aliança social. Os outros sistemas (arte, organização social, religião, etc.) são sistemas fragmentários.

O vocabulário indica o acervo de signos capazes de realizar significações. O acervo vocabular verbal é o mais familiar, devido à sua frequência de uso. Mas não o único nem o primordial.

A *Lógica de Port-Royal* diz:

"O sinal encerra duas ideias: uma da coisa que ele representa, outra da coisa representada; e sua natureza consiste em excitar a primeira pela segunda" (I, cap. IV).

"Quando vemos determinado objeto apenas como objeto que representa um outro, a ideia que dele temos é uma ideia de sinal, e este primeiro objeto se chama sinal" (Ib.).

Nessa *Lógica de Port-Royal*, a linguagem organiza a experiência e a transpõe para a objetividade do sinal (palavra). Nesse trabalho ela se avizinha e ao mesmo tempo se afasta da realidade porque a compreende em sinais. Nos sinais ou nas palavras, porém, o homem encontra ou não a realidade.

"O valor e a natureza específica da linguagem, assim como da atividade artística, residem não na vizinhança com o dado imediato, mas no progressivo afastamento dele. Esta distância em relação à existência imediata e à experiência imediatamente vivida é a condição essencial da perspicácia e do conhecimento da linguagem. Esta começa somente onde acaba a relação direta com a impressão e a emoção sensíveis" (Casairer, E. *1'iilonojili.w der nymb<>linchrn Formen*, cap. I, III, § 2).

O homem está em permanente contato com um *sortimento de signos*. Vive num complexo estrutural e funcional

de signos. Vive tal complexo antes de compreendê-lo por intermédio de alguma semiose. As teorias semióticas são o resultado de um empenho de explicação do mundo dos signos.

As teorias semióticas mostram como os signos se relacionam, formam conjuntos estruturais e funcionais. Enumerar os signos que se encontram reunidos num espaço social e descrever seus usos é traçar a *terra* dos homens, o *mapa* do mundo.

A compreensão mecânica do uso dos signos de um determinado mundo não esgota a riqueza dos signos. A compreensão principal, originária e primitiva, nisso tudo ainda não foi pensada. Na compreensão da mecânica dos signos vige a inefável presença das coisas a que os signos se referem. A partir do momento em que todas as coisas se encontram perante nós, cessam os signos. Não há mais nada a significar porque o que está-aí diante de nossos olhos é só o que nos interessa.

Por exemplo, o signo «casa». Podemos descrever sua mecânica estrutural, o conjunto de peças que se encontram reunidas, formando uma totalidade. É a engenharia da casa. Podemos descrever os múltiplos usos que perfazem o signo «casa». Podemos considerá-la como código das relações sociais, leitura de uma antropologia social, como o fez Gilberto Freire em *Casa Grande e Senzala*. O resultado desse esforço de compreensão geralmente se condensa numa teoria do signo «casa».

A teoria ou as teorias do signo «casa» dizem em múltiplas palavras o principal da casa: a *pré-disposição existencial* que induziu o homem a construir tal signo, a colocar-se dentro de sua estrutura. Essa pré-disposição existencial é o *significante-casa* em seu sentido maior, que *em si* é inde-signável, mas que possibilita ao homem construir a casa, sustentá-la em seus usos e manter-se sereno sob seu teto. Estar no signo «casa» permitindo que ressoe essa pré-disposição é entrar e morar em seu habitáculo. Quando se está nesse interesse, não há a ocorrência de significações.

Só muito mais tarde, quando já não se acreditava em *Casa Grande e Senzala*, ocorreu a necessidade de significar esse signo, apontando sua humanidade e suas desumanidades.

A necessidade de significar, porém, já indica a perda da realidade significada.

Um belo exemplo da dinâmica significante da linguagem são as parábolas evangélicas (cf. Mt 13), onde se arma o discurso com signos conhecidos, tirados do contexto social da época. Mas a parábola os emprega para encaminhar os ouvintes a um sentido pré-jacente, a um significante maior (reino dos céus), atuante no signo conhecido na medida da liberdade do ouvinte.

"Na vida comum nós nos acomodamos de qualquer maneira à linguagem, porque nos atemos a contatos superficiais. Quando, porém, os contatos são mais profundos, logo aparece outra linguagem, a poética" (Goethe, J. W. von. Citado por Heidegger, M. Hebel, *l'ami de la maison*, em *Questions*, III. Paris 1966, p. 69).

A linguagem poética inspira todas as falas, como o reino dos céus inspira a parábola evangélica, como a liberdade inspira a lei. Falar é sempre uma ocupação poética como arrumar os bancos da igreja é serviço a Deus, como mover as peças sobre um tabuleiro de xadrez é batalhar pela liberdade.

No seu recanto grave, os jogadores dirigem
as lentas peças. O tabuleiro os demora até
a aurora. No seu severo âmbito em quo se
odeiam duas cores.

Dentro irradiam mÚH-icos rigores as formate
torre homérica, ligeiro cavalo, armada
rainha, rei postreiro, oblíquo bispo e peões
agressores.

Quando os jogadores se tiverem ido, quando
o tempo os tiver consumido, certamente não
terá cessado o rito.

No Oriente se acendeu esta guerra cujo
anfiteatro é hoje toda a terra. Como o
outro, este jogo é infinito.

II

Ténue rei, oblíquo bispo, i rainha, torre
direita e peão ladino sobre o negro e branco
do caminho buscam e livram sua batalliu
armada.

i) : >y Não sabem que a mão assinalada do jogador governa seu destino, não sabem que um rigor adamantino sujeita seu alvedrio e sua jornada.

Também o jogador é prisioneiro (a sentença é de Ornar) de outro tabuleiro de negras noites e de brancos dias.

Deus move o jogador, e este, a peça. Que Deus atrás de Deus começa a trama de pó e tempo e sonho e agonias?

(Borges, J. L. *Nova Antologia Pessoal*. Rio 1969, p. 15-16).

A aprendizagem da linguagem se faz usando os signos: compondo juízos. Nessa aprendizagem, há a escolha de sentido do signo. A escolha de sentido exprime a *consciência* da liberdade da linguagem.

Quem aprende a falar, a ler e a escrever se defronta com a liberdade. A aprendizagem da língua, a prática de conversar, ler e escrever revela a consciência da liberdade.

A linguagem testemunha a existência como liberdade. Não impondo mas solicitando ao homem a decisão de um sentido, a palavra é musa e mestra da liberdade. Seu ensino pela leitura e conversação constitui exercício de liberdade.

O livro ensina por meio das palavras. Estas são letras que se acamam em suas finas páginas de papel. Grandes e pequenas, fazem do livro uma esfinge de enigmas. Os enigmas dessa esfinge são todas as suas palavras. Cada palavra deve ser adivinhada ou decifrada. Ao fazermos a decifração de sentido das palavras, o livro se abre e por esta «porta-adivinha» entramos progressivamente na sabedoria de suas letras.

A literatura de um povo e, no arco desta, sobretudo a poesia e a filosofia, espelha sua liberdade porque reflete a decisão de posicionar sua existência e a coragem de questionar o sentido de sua convivência.

No receptáculo das palavras, debaixo de suas letras impressas e conservadas em forma de livros, se esconde a história da liberdade de um povo. Quem os lê aprende que é preciso sempre de novo descer à arena da vida e, qual carpinteiro de rodas com parcos instrumentos, fabricá-la com suas próprias mãos.

"O mundo valoriza os livros e acha que, assim fazendo, está valorizando o Tão. Mas os livros apenas contêm palavras. Apesar disso, algo mais existe que valoriza os livros.

Não apenas as palavras, nem o pensamento das palavras, mas sim algo dentro do pensamento, balanceando-o numa certa direção que as palavras não podem apreender.

Mas são as próprias palavras que o mundo valoriza quando as transmite aos livros: e, embora o mundo as valorize, estas palavras são inúteis enquanto aquilo que lhes der valor não é honrado. O que o homem apreende pela observação é apenas forma e cor externas, nome e som. E ele crê que isto o colocará de posse do Tão. A forma e a cor, o nome e o som não atingem a realidade. Daí a explicação de que: 'Aquele que sabe não diz, aquele que diz não sabe'. Como irá o mundo, então, conhecer o Tão por meio de palavras?

O duque Hwan, de Khi, O primeiro da dinastia, Sentou-se sob o pátio Lendo filosofia.

Phien, o carpinteiro de rodas, Estava fora, no pátio, Fabricando uma roda.

Phien pôs de lado O martelo e a eiiilnllimlrira,

Subiu ou degrauH, Dliie ao Duque llwun:

'Permiti-me pergunta r-vos, Senhor, O que estais lendo?'

Disse-lhe o Duque: 'Os peritos. As autoridades'.

Phien perguntou-lhe: 'Vivos ou mortos?'

'Mortos há muito tempo'.

'Então', disse o fabricante de rodas, 'Estais lendo apenas O pó que deixaram atrás'.

Respondeu o Duque: 'O que sabes a seu respeito? És apenas um fabricante de rodai. Seriu melhor que me dictmoH untu boa explicação, Senão morrerás'.

Disse o fabricante:
'Vamos olhar o assunto
Do meu ponto de vista.
Quando fabrico rodas,
Se vou com calma, elas caem,
Quando vou com muita violência, elas não se ajustam.
Se não vou com muita calma, nem com muita violência,
Elas se adaptam bem. O trabalho é aquilo
Que eu quero que ele seja.
Isto não podeis transpor em palavras:
Tendes apenas de saber como se faz.
Nem mesmo posso dizer a meu filho exatamente
como é feito,
E meu filho não pode aprender de mim.
Então, aqui estou, com setenta anos,
Fabricando rodas, ainda!
Os homens antigos
Levaram tudo o que sabiam
Para o túmulo.
E assim, Senhor, o que ledes
É apenas o pó que deixaram atrás de si".
(A *Via de Chuang-Tzu*, p. 108-110).

O texto enaltece a grandeza do livro, feito de palavras que transportam a sabedoria dos antigos. As palavras significam, mas não apreendem o real. Só o pensamento apreende o real. Para tanto não basta alfabetizá-lo e ensiná-lo a ler muitos livros. É preciso exercitá-lo na arte de pensar. Só quem pensa apreende o real.

Hoje em dia muito se lê, muito se conhece e pouco se pensa. Daí a insatisfação do pensamento. E cabe aqui dirigir ao livro, apesar de sua grandeza, a velha advertência de Sócrates:

"Tu ofereces aos alunos a aparência e não a verdadeira sabedoria, porque eles recebem, graças a ti, muitas informações *sem aprendizagem* e se consideram homens de grande saber embora permaneçam fundamentalmente ignorantes e desagradáveis companheiros porque de fato não conquistaram a sabedoria, mas a presunção da sabedoria" (Platão, *Fedro*, 275e).

Conclusão

«*Caminhar em direção a uma estrela.*

Nada mais.

Pensar é limitar-se a uma única ideia que um dia permanecerá como uma estrela no céu do mundo»
(Heidegger, M. UExpérience de la pensée, em *Questions III*. Paris 1966, p. 21).

É sempre difícil a despedida. O leitor gostaria de ler e o autor de escrever uma só palavra que recapitulasse todas as palavras. Essa palavra mágica existe. É a que começou e sustentou a caminhada deste pequeno livro. Ela se chama *filosofia*. Todas as palavras arrançadas e acamadas nestas páginas foram um convite insistente para colocar o leitor na escuta da filosofia. Quem escuta permanece no destino da palavra "filosofia", que não é tanto um conhecimento quanto uma amizade tão bem expressa nestes versos:

"Havia três amigos
Discutindo sobre a vida.
Disse um deles:
'1'oderao os homens viver juntos
K nud:i sabor sobre a vida?
Trabalhar juntos
E nada prodii/ir?
Podem vmir pelo espaço
E se esquecer de que existe
O mundo sem fim?'
Os três entreolharam-se,
E começaram a rir.
Não sabiam responder.
Assim, ficaram mais amigos do que antes".
(*Chuang-Teu*, op. cit., p. 73).

O pensamento é tentativa e tentação. Tentativa do melhor e maior saber. Tentação de se fixar no poder do saber. Quando isso acontece repete-se o mito de Narciso, que, em vão, perdendo a sua própria imagem, a ela se atirou (caindo no fundo da fonte da vida). Atirar-se à verdade é matar-se. Atirar-se à imagem da verdade é suicidar-se. (Quando o conhecimento adere ao saber como a verdade do ser, torna-se narcisismo. O narcisismo é a imaturidade

do pensamento, a incapacidade do diálogo com o ser na imagem do conhecimento.

Como estar então no saber? Na tentativa constante sem cair na tentação. Em outros termos, a sabedoria do pensamento é a ironia socrática do "sei que nada sei", que não se furta à tentativa do saber, mas olha para o saber com um sorriso de bom humor, porque todo saber de filosofia e ciência não é ainda a verdade. Esta se vela na luz do saber, que apenas abre a porta de acesso ao extraordinário espetáculo do ser.

A abelha, em seu trabalho de colheita, mostra a realidade no dourado mel, invisível aos olhos. O invisível guia seu voo exploratório.

"Somos abelhas do invisível,
sugamos desesperadamente
o mel do visível
para acumulá-lo
na grande colmeia de ouro
do Invisível".
(Rilke, R. M. *Cartas de Muzot*, 13.11.1925).

A filosofia condensa, dentro de uma linguagem própria, os desafios e as inquietações de cada época. O filósofo é um catalisador. Com ser filósofo, o homem é mais participante dos acontecimentos de sua história, mas não é o Messias.

"Já é tempo de se perder o costume do sobrestimai-a filosofia e, com isso, sobrecarregá-la. Na atual indigência do mundo, o que se faz necessário ó menos filosofia e mais cuidado em pensar, menos literatura e mais cultivo das letras" (Heidegger, M. *Sobre o Humanismo*. Rio 1967, p. 99).

Este livro foi composto e impresso nas
oficinas da Editora Vozes Limitada Petrópolis
- RJ - Brasil

EDITORA
VOZES

MATRIZ:

Rua Frei Luís, 100
25600 Petrópolis, RJ
Tel.: (0242)43-5112
Caixa Postal 90023 - End. Telegráfico: VOZES
CGC 31.127.301/0001-04 - Inscr. Est. 80.647.050

FILIAIS:

Rio de Janeiro	Rua Senador Dantas, 118 - Loja 20031 Rio de Janeiro, RJ Tel.: (021)220-6445	- (Largo da Carioca)
Rio de Janeiro	Rua Joaquim Palhares, 227 — Fundos Estácio de Sá 20260 Rio de Janeiro, RJ Tel.: (021)273-3196	
São Paulo	Rua Senador Feijó, 158 e 168 01006 São Paulo, SP Tels.: (011)32-6890, 36-2064 e 36-2288	
São Paulo	Rua Haddock Lobo, 360 (Ao lado do Colégio São Luís) 01414 São Paulo, SP Tels.: (011)256-0611, 256-0161 e 256-0361	
Paulista	Av. São Francisco, s/n 12900 Bragança Paulista, SP Tel.: (011)433-3675	
Belo Horizonte	Rua Tupis, 85 - Loja 10 30000 Belo Horizonte, MG Tels.: (031)226- 0665 e 226-5383	
Rio Horizonte	Rua Aimorés, 1583 — (Ao lado do Colégio D. Cabral) 30000 Belo Horizonte, MG Tel.: (031)222-4152 e 226-6838	
Porto Alegre	Rua Riachuelo, 1280 90000 Porto Alegre, RS Tel.: (0512)21-6522	
Brasília	CLR/Norte - O. 704 - Bloco A - N» 15 70730 Brasília, DF Tel.: (061)223-2436	
Recife	Rua dos Coelhos, 485 - Boa Vista 50000 Recife, PE Tels.: (001)222-6991 e 221-4100	
Porto Alegre	Ilm iln riiiiiiiillN, tfff «gunil MH.-K». Pt til. (nu Bui AlNní, Poli. li HNO i Nilili,, 'H Til,l (IMII, 'J UUÜ	

Em sua 1^a edição, modificada e ampliada, o presente livro continua sendo uma novidade de grande sucesso editorial. Isto se explica pela própria natureza e objetivo desta obra: um estudo em profundidade que não deixa de ser didático, sobre um tema fascinante: o pensamento, a busca da realidade, o conhecimento. *Introdução ao Pensar* é uma obra que tanto pode interessar o professor universitário quanto o mero curioso. Partindo da ideia de Wittgenstein, de que pensar não é uma doutrina mas uma atividade, Arcângelo Buzzzi mostra o quanto pertence a todos e nos é no fundo familiar essa atividade essencialmente humana. Ora, isso faz do homem comum um pensador tão autorizado quanto aqueles que mais o foram. O autor coloca ao alcance do leigo aquilo que os especialistas consideravam área particular, vedada aos não iniciados. Estes dispõem da nomenclatura, das citações, dos dados que só servem à erudição e à comparação. Esta obra, no entanto, documenta que a faculdade — ou atividade — de pensar é inerente ao homem e essa é uma revelação dos nossos dias, embora teoricamente tenha sido sempre repetida. Um livro que convoca — de novo — o homem contemporâneo ao pensamento, ditando-lhe uma mensagem de amizade com o ser, evocando seu destino, propondo-lhe a perspectiva de uma comunidade humana para além das ideologias que dividem e dos sistemas que separam.

Introdução ao Pensar é um livro bem feito, sobre um assunto que se revela cada vez mais importante para o homem de hoje, que precisa ser salvo do automatismo mecanicista, para introduzir-se novamente no mundo do pensamento, onde terá a inebriante sensação de reencontrar o ser, o conhecimento da realidade e de sua linguagem profunda.